ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA
VOL. II, 1 SECTIO G 1955

Z Katedry Teorii Państwa i Prawa UMCS
Kierownik: prof. dr Grzegorz L. Seidler

Grzegorz L. Seidler

Studia z historii doktryn politycznych (Świat antyczny)

Исследования по истории политических учений (древний мир)

Studies on the History of Political Doctrines The World of Antiquity

W roku 1948 objąłem na Wydziale Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego wykłady z historii filozofii, które prowadziłem przez trzy lata. Od tego czasu datuje się początek moich prac nad historią myśli politycznej.

Obecnie częściowo wykorzystuję zebrany materiał, aby opublikować „Studia z historii doktryn politycznych" (starożytność) z myślą, że zdołam w tej pracy odsłonić zadania, jakie spełniały doktryny polityczne oraz wykazać przyczyny ich powstania.

Studia moje nie dają pełnego obrazu historii myśli politycznej świata antycznego, skłonny jestem jednak przypuszczać, że potrafiłem wykreślić kierunki rozwojowe poglądów politycznych, które wyrastały z realnych potrzeb i dążeń zwalczających się klas.

Poza pierwszym rozdziałem, poświęconym problemom metodologicznym, omawiam w czterech następnych rozdziałach typowe doktryny polityczne starożytnego Wschodu, Grecji i Rzymu, poprzedzając każdy rozdział krótkim wprowadzeniem.

Oddając do druku Studia pragnę podziękować moim kolegom Romanowi Domaszewiczowi, adiunktowi W.S.E. Kraków i Janowi Malarczykowi, asystentowi U.M.C.S. Lublin, którzy byli i są pomocni w moich pracach nad historią doktryn politycznych.

Lublin, styczeń, 1955 r.

* * *

I

O metodzie opracowania historii doktryn politycznych

1. Określenie terminu „Doktryny polityczne". 2. Opracowanie historii doktryn politycznych. 3. Przełamanie dualizmu czyli o kształtowaniu się doktryn politycznych 4. O równoczesności doktryn i ich systematyce.

1. Określenie terminu „Doktryny polityczne"

Doktryny polityczne, to historycznie uwarunkowane klasowe mniemania i poglądy na stosunki społeczne a zwłaszcza na państwo i prawo. Obraz natomiast poglądów politycznych, którymi posługiwały się zwalczające się klasy w przeszłości, winna odsłonić historia doktryn politycznych. Zasięgiem jednak swoim nie obejmuje historia doktryn politycznych wszystkich poglądów polityczno-prawnych; do czasu bowiem zastosowania materializmu dialektycznego do nauk społecznych, sfera ta jest przedmiotem dowolnej spekulacji i fantazji, dopiero dzięki marksizmowi zjawiska społeczne zostały ujęte w sposób ściśle naukowy. Z tego powodu doktrynami politycznymi nazywam nienaukowe poglądy ustrojowo-społeczne, przeciwstawiając je z całym naciskiem marksistowskiemu, a więc jedynie naukowemu ujęciu tych zagadnień.

Negacja naukowego charakteru doktryn politycznych nie jest równoznaczna z odmówieniem wszelkich wartości doktrynom poprzedzającym marksizm. Historia doktryn politycznych ilustruje rozwój myśli ludzkiej o społeczeństwie, walkę nowego ze starym, wskazuje na drogę wiodącą od niewiedzy do prawdziwie naukowego ujęcia zjawisk społecznych.

Doktryny polityczne jako jedna z form świadomości społecznej wskazują na długotrwały proces historyczny, doprowadzający do naukowego światopoglądu, który w pełni może być zrozumiany poprzez przyswojenie sobie całego dorobku przodującej myśli, stworzonej przez ludzkość w przeszłości.

Przedmiotem doktryn politycznych są zagadnienia ustrojowo-społeczne, przez co należy rozumieć nienaukowe poglądy na istotę, organizację i funkcję państwa, oraz koncepcje zasad współżycia między ludźmi, a więc nienaukowe poglądy na prawo i moralność. Oczywiście, że konkretne doktryny nie muszą wyczerpywać całości zagadnień ustrojowo-społecznych, ograniczają się niekiedy do omawiania pewnych zagadnień, jednakże treść doktryn politycznych mieści się w granicach problematyki państwa i prawa oraz moralności.

Tak więc słowo „polityczny" określa z jednej strony przedmiot doktryn, ponadto z drugiej strony przesądza o klasowym charakterze doktryn. Doktryny polityczne wyrażają bowiem zapatrywania klasowe, w nich też należy odkryć zapatrywania i tendencje klas panujących bądź ustępujących, bądź też sięgających po władzę. Niekiedy klasowość spekulatywnych koncepcji ustrojowo-społecznych, np. rozmaitych utopii pozornie oderwanych od życia, jest mało dostrzegalna i dopiero wnikliwsza analiza odsłania ogniwa wiążące doktrynę ustrojowo-społeczną z interesami konkretnych klas. W innych znowu doktrynach, wyrosłych w momencie ostrych konfliktów i walk klasowych, powiązanie z dążeniami klasowymi występuje jasno. I tak laicka doktryna prawa natury od XVI w. do XVIII wyraża interesy burżuazji walczącej z ustrojem feudalnym i nie jest trudno dostrzec dążenia burżuazji przybrane w szaty teorii o niezmiennych i przyrodzonych prawach człowieka.

Analizując pojedyńczą doktrynę należy strzec się, aby to, co jednorazowe i przypadkowe, nie przesłoniło nam tego, co istotne i typowe; poza bowiem specyfiką każdej doktryny, poza jej szczegółowymi rysami należy wydobyć jej istotę, a więc jej klasowy charakter.

Doktryny polityczne nie muszą wyrażać zwartego systemu poglądów na ustrój społeczno-państwowy. Doktryny polityczne to nie tylko gotowe konstruktywne koncepcje afirmujące istniejący

ustrój lub zmierzające do usunięcia lub poprawienia instytucji polityczno-prawnych, czy też fantastyczne pomysły przyszłej idealnej społeczności; doktrynami będą również poglądy krytykujące lub negujące konkretny ustrój społeczny, o ile mobilizowały one klasy społeczne do wystąpień przeciw organizacji państwowej, przeciw obowiązującym zasadom współżycia. Dlatego jeśli nawet rzeczywistym wystąpieniom nie towarzyszy logicznie przemyślany i systematycznie powiązany pogląd polityczno-prawny, to jednak fakt prowadzonej walki między klasami w imię luźnych poglądów, ewangelicznych przepowiedni lub frapujących powiedzeń nakazuje nam traktować owe krytyczne fragmenty myśli o ustroju społecznym jako doktryny polityczne.

Stąd też w zasięgu historii doktryn politycznych powinny się znaleźć nie tylko doktryny zaaprobowane przez burżuazyjną cenzurę profesorską, które znajdujemy w każdym podręczniku historii doktryn, ale również poglądy i idee, które nie otrzymały szaty „uczoności", a mimo tego poruszały masy do walki z ustrojem przeżytym.

Należy zauważyć, że historia doktryn politycznych wyodrębnia się jako specjalna dyscyplina dopiero w rozwiniętym ustroju kapitalistycznym; pierwotnie są doktryny bądź częścią systemów religijnych, bądź też — co staje się następnie regułą — stanowią fragmenty filozofii spekulatywnej. Dopiero wielość burżuazyjnych koncepcji o państwie i prawie wywołała w następstwie potrzebę opracowania historii myśli politycznej — stąd też i narodziny historii doktryn politycznych, przy czym historyczne opracowania myśli politycznej ukazują się pod rozmaitymi tytułami, np.: historia filozofii prawa, historia myśli społecznej, historia doktryn, itp. Bo też historia doktryn politycznych graniczy z teorią państwa i prawa, historią państwa i prawa, będąc jednocześnie ogniwem łączącym dyscypliny prawnicze z historią filozofii.

Wszystkie jednak burżuazyjne opracowania historii doktryn politycznych są dalekie od naukowego ujęcia, albowiem: 1) negują obiektywną prawidłowość rozwoju zjawisk społecznych, 2) zapoznają fakt, że historię tworzy nie jednostka, lecz masy, i że poglądy oraz działalność jednostek są konkretyzacją dążeń i działalności mas.

Nie zatrzymując się nad różnorodną terminologią nienaukowych opracowań należy zwrócić uwagę na metodę, jaką posługują się autorzy burżuazyjnych podręczników.

2. Opracowania historii doktryn politycznych

Najczęściej podręczniki historii doktryn ograniczają się do sprawozdawczego wykładu doktryn politycznych, do omówienia jedynie treści doktryn w zupełnym oderwaniu od okoliczności, które warunkowały ich powstanie. Ów tradycyjny wykład historii doktryn politycznych jest rezultatem przekonania o niezależności myślenia to znaczy przeświadczenia, że dzieje myśli ludzkiej są niezależne od życia praktycznego.

Pozór samodzielnego rozwoju historii doktryn rodzi przekonanie, że doktryny następujące po sobie stanowią etap w historii, że rozwój doktryn nie wykracza poza dziedzinę myśli, że twórcy doktryn dzięki sile swych konstrukcji i potędze myślenia przezwyciężają swoich poprzedników. Stanowisko to sprowadza się do stwierdzenia, że autor nowej doktryny, krytykując poglądy przestarzałe, stwarza nową doktrynę. Przyjmuje się tu rozwój w obrębie myśli filozoficznej, rezygnując z ustalenia przyczyn, które wywołały zmiany kolejnych doktryn.

Nader subtelny, skomplikowany i zawiły jest sam proces przetwarzania się społecznych warunków materialnych w ideologiczne. Kształtowanie się ideologii, uwarunkowanej w ostatniej instancji strukturą ekonomiczną bynajmniej nie odbywa się mechanicznie i automatycznie, tym bardziej, że podmiot jego — żywy, myślący i działający człowiek — nie tylko nie wnika w ten proces rozumem i nie kieruje nim, lecz go sobie w ogóle jasno nie uświadamia. Dlatego też twórca doktryny zazwyczaj przeświadczony jest o dokonującym się procesie myślowym jedynie w obrębie czystego myślenia, pewien, że „materiał ten jest wytworzony przez myślenie, i nie badając poza tym jego możliwego związku z innym, odleglejszym i niezależnym od myślenia procesem" (Fr. Engels). Stąd też przekonanie, że wystarczy przedstawić kolejno doktryny polityczne przy jednoczesnym mniej lub więcej dokładnym scharakteryzowaniu osobistości, które dzięki sile umysłu przyczyniły się do rozwoju doktryn politycznych.

Niekiedy jednak autorzy historii doktryn odchodzą od czysto sprawozdawczego referowania doktryn politycznych, to znaczy od przedstawiania poglądów w oderwaniu od życia praktycznego. Podkreślają wtedy nadrzędność idei nad życiem praktycznym, uznają ideę za główną dźwignię rozwoju społeczeństwa. Mówią, że idee Oświecenia zmieniły ustrój polityczno-społeczny w XVIII wieku albo w idei chrześcijaństwa widzą zasadniczy czynnik formujący ustrój społeczny. Takie ujęcie sugeruje przekonanie, że doktryna polityczna zmienia, przebudowuje lub poprawia ustrój polityczny. Stąd wniosek, że linia zdarzeń realnych jest ugruntowana w ostatniej instancji na myśleniu, a więc doktryny polityczne rządzą historią społeczeństw. Należy tylko szczęśliwie dobrać doktrynę, a stworzy się raj na ziemi. Z takim ujęciem historii doktryn spotykamy się u autorów pozostających pod wpływem heglowskiego idealizmu.

Oto w połowie XIX wieku spotykamy opracowania historii doktryn ze stanowiska obiektywnego idealizmu. Autorzy tych opracowań traktują doktryny polityczne jako refleks obiektywnie istniejących idei. I tak F. J. Stahl w swej *Geschichte der Rechtsphilosophie* (III wydanie, 1858) wychodząc z założenia, że zjawiska życia społecznego są realizacją absolutnych idei religijnych określa filozofię prawa jako wiedzę o tym, co sprawiedliwe. Odrzucając heglowską dialektykę rozwoju ducha przyjmuje jednakże obiektywne istnienie absolutnej idei sprawiedliwości i dlatego historia doktryn politycznych według niego powinna przedstawiać drogi i sposoby poznania przez ludzkość owej absolutnej idei sprawiedliwości. W przebiegu historii zmieniały się, zdaniem Stahla, filozoficzne systemy prawne zależnie od tego, w jaki sposób ludzkość realizowała i poznawała ową obiektywnie istniejącą ideę sprawiedliwości. „Należy zatem naszą filozofię prawa przedstawić genetycznie. Nie wystarczy tu znajomość w historycznej kolejności... poglądów filozoficzno-prawnych... analizując poszczególne systemy nie pytamy, jakie urządzenia badanego systemu są sprawiedliwe; ale interesuje nas, co dla badanego systemu jest sprawiedliwością i na jakiej drodze dochodzi do jej poznania" (str. 7).

Również J. C. Bluntschli w *Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik* (1864) ujmuje historię doktryn politycznych ze stanowiska obiektywnego idealizmu. W instytucjach

państwowych, jego zdaniem, znajduje odzwierciedlenie rozwijający się duch epoki. Zmieniające się poglądy na państwo i prawo odzwierciedlają zmieniającą się ideę epoki, obiektywnie bowiem rozwijająca się idea epoki, tzn. duch epoki, poprzez naukę o państwie i prawie — formuje realne instytucje państwowo-prawne, które są w konsekwencji odbiciem obiektywnej idei.

Obok tych dwóch ujęć historii doktryn — a więc metody ograniczającej się jedynie do referowania treści doktryn oraz metody wskazującej na nadrzędność doktryn politycznych, które przesądzają w ostatniej instancji o ustroju politycznym — spotykamy się w nauce burżuazyjnej z opracowaniem historii doktryn ze stanowiska krytyczno-sprawozdawczego.

O ile historia doktryn opracowana ze stanowiska obiektywnego idealizmu polega na tym, że doktryny polityczne przedstawia się jako odbicie rozwijającej się idei bądź też jako dokładniejsze lub słabsze zrozumienie absolutnej, niezmiennej idei, o tyle metodą krytyczno-sprawozdawczą nazywamy takie opracowanie doktryn politycznych, w którym autor przeprowadza selekcję doktryn klasyfikując je na prawdziwe i fałszywe, dobre lub złe, poddając doktryny krytyce ze stanowiska a priori przyjętej zasady. Typowym przykładem metody krytyczno-sprawozdawczej jest praca P. Janeta, *Historia doktryn politycznych*, w której autor przeprowadza krytykę doktryn ze stanowiska zasad etyki liberalnej burżuazji i z tych pozycji ocenia jedne poglądy jako błędne, a inne jako prawdziwe.

Ujęcie historii doktryn politycznych ze stanowiska krytyczno-sprawozdawczego znajdujemy również w pracy W. A. Dunninga, *A History of Political Theories*, 1932. We wstępie swej pracy Dunning wyraża najwyższe uznanie dla Janeta z tym, że o ile „według Janeta wyjaśnienie teorii politycznej dokonuje się w powiązaniu z etyką, o tyle w niniejszej pracy (a więc w historii doktryn Dunninga) wyjaśnienie rozwoju doktryn politycznych wiąże się ze zdarzeniami politycznymi" (str. XXV).

Dunning uważa, że historia doktryn politycznych powinna być ujmowana jedynie na tle zdarzeń politycznych i instytucji prawnych. Instytucje prawne podlegają procesowi doskonalenia, a doktryny polityczne są „bilansem tego postępu" (str. XIX). Dla Dunninga kryterium wartościowania doktryn jest praworządność bur-

żuazyjna i instytucje prawne liberalnej burżuazji, które winny być, jak się wyraża, podstawą „zróżniczkowania i selekcji doktryn" (str. XXI).

Mówiąc o metodach opracowania historii doktryn należy wymienić jeszcze autorów, którzy posługują się tzw. metodą socjologiczną. Oto pewne zdarzenia realne z życia społeczeństwa przyjmuje się za przyczynę tworzącą i określającą teorie polityczne. Takie ujęcie historii doktryn podnosi jeden element życia realnego, zresztą dowolnie przyjęty, do godności przyczyny głównej. Przy socjologicznej metodzie stosuje się spekulację na opak, albowiem dowolnie przyjęte zjawiska realne są tak ogólnie ujęte, że nie można owej hipotezy sprawdzić na materiale historycznym.

Pomimo pozorów naukowości spekulatywny realizm nie wyjaśnia zupełnie genezy i rozwoju doktryn, nie wskazuje również, w jaki sposób doktryny oddziaływują na życie realne. Stąd też tzw. realistyczne ujęcie doktryn ogranicza się do deklaracji programowej. Pseudorealizm występuje najwyraźniej w pracy G. C a t l i n a, *A History of The Political Philosophers*, 1950. Autor uważa że doktryny polityczne są odbiciem dwóch stale istniejących w społeczeństwie sprzeczności, które występują w różnym natężeniu w historii. Tymi sprzecznościami, które charakteryzują społeczność ludzką, są konflikty między p o s t ę p u j ą c ą c y w i l i z a c j ą a s z c z ę ś c i e m l u d z k o ś c i, albowiem postęp cywilizacji zależny jest od wielu motywów, wśród których niemałą rolę odgrywają utylitaryzm i egoizm, ponadto stały jest konflikt między i n t e r e s a m i c a ł e j s p o ł e c z n o ś c i a s p r a w i e d l i w y m t r a k t o w a n i e m j e d n o s t k i (str. 5).

Historia doktryn politycznych w ujęciu Catlina opiera się na dowolnie przyjętych konfliktach, które są sztucznie doczepione do poszczególnych doktryn, przy czym naczelnym celem tej pracy jest zwalczanie marksizmu i leninizmu, co jaskrawo uwydatniło się w fałszywym przedstawieniu światopoglądu marksistowskiego oraz w krytyce opartej na reakcyjnych argumentach B. Russella (str. 579).

W porównaniu z chaotyczną, pseudorealistyczną pracą Catlina bardziej konsekwentna jest praca L. G u m p l o w i c z a.

L. Gumplowicz określa swoją metodę opracowania historii doktryn politycznych jako ujęcie socjologiczne. Uważa on, że teorie

państwa są odbiciem toczących się walk między grupami społecznymi. Gumplowicz równorzędnie traktuje walkę każdej grupy, dlatego też wśród wielu zwalczających się ugrupowań społecznych gubi się zasadnicza siła rozwoju dziejów — walka klasowa, która w sposób decydujący wpływa na treść i kierunek doktryn politycznych. Gumplowicz uważa, że każda walka społeczna jest źródłem doktryn politycznych, przy czym obojętne są dla niego rodzaj, charakter i dążenia zwalczających się stron.

W pracy L. Gumplowicza, *Geschichte der Staatstheorien*, 1950, czytamy: „Teorie państwowe były wysuwane stale jako środki dla celów partyjnych, nigdy natomiast w interesie wiedzy. Wyłaniały się one stale z walki stronnictw i wrogich sił... We wszystkich tych starciach walczono teoriami państwowymi, one też stale wykuwane były po to, aby można je było zużytkować w walce..." (str. 559).

Tak więc zmieniające się w historii doktryny polityczne są produktem zwalczających się grup społecznych i jedynie tylko analiza toczących się wielorakich walk w społeczeństwie może w tym ujęciu rzucić snop światła na genezę i funkcję doktryn politycznych. Gumplowicz reprezentuje ponadto pesymistyczny fatalizm. W jego przekonaniu „procesy społeczne są zupełnie identyczne z procesami przyrodniczymi" (str. 374). Historia ludzkości podlega żelaznym prawom konieczności i byłoby naiwnością, twierdzi Gumplowicz, powoływanie się na świadomość człowieka, jako podstawę odróżnienia zjawisk społecznych od przyrodniczych. „Możemy być świadomi zbliżającej się śmierci, posiadając równocześnie pragnienie życia — mimo tego musimy umrzeć. Podobnie naturalne prawa rządzące społeczeństwem mało się troszczą o nasze zamierzone cele. Kierujemy się nie tam dokąd zamierzamy, ale dokąd prowadzi nas natura". (str. 374 i nast.).

Gumplowicz neguje zupełnie rolę jednostki w rozwoju społeczeństwa, uważa on, że żywiołowe procesy kierują dziejami ludzkości, a w obliczu tych procesów jednostka jest bezsilna. Nawet znajomość praw rządzących rozwojem społeczeństwa nie może wyrwać człowieka ze stanu bierności.

Oto błędy podważające wartość historii doktryn Gumplowicza.

Jako ostatni rodzaj opracowania historii doktryn politycznych należy wymienić prace tych autorów, którzy wskazują na wzajemne oddziaływanie konkretnego ustroju na twórcę doktryn i oddziaływanie doktryn na ustrój.

Wspomniany sposób opracowania historii doktryn ogranicza się do stwierdzenia relacji między doktryną a konkretnym ustrojem, jednakże bez odpowiedzi pozostaje zagadnienie genezy doktryn. Stwierdzenie bowiem niewątpliwych zależności między treścią doktryn a konkretnym ustrojem nie może wykluczać dociekań zmierzających do wykrycia przyczyn zasadniczych, przesądzających o treści doktryn. Stąd też takie ujęcie historii doktryn politycznych kończy się na przeprowadzeniu nowej klasyfikacji w oparciu o ustaloną, bardziej lub mniej trafną zależność twórcy doktryn od konkretnego ustroju politycznego, w którym on żył i tworzył. Bez odpowiedzi pozostaje jednak pytanie o genezę i funkcję doktryny politycznej.

Taką metodą posługuje się J. Lande ujmując historię doktryn zależnie od stosunku autora dokryny do konkretnego ustroju politycznego. W jego *Historii filozofii prawa* (część I, str. 23 i nast.), mówi się: „Przedmiotem historii filozofii prawa są kompleksy poglądów... Poglądy z dziedziny filozofii prawa stanowią odbicia przeżyć prawnych ich autorów albo przeżyć zawierających oceny pewnego prawa...

W doktrynach będziemy mogli odczytać objawy psychiki prawnej, odbijającej wszelkie prądy danej epoki. Odróżnimy:

a) doktryny ustrojowe — objawy psychiki leżącej u podstawy ustroju...

b) doktryny reakcyjne — odbicie polityki odziedziczonej po dawnych ustrojach...

c) doktryny postępowe — objawy tworzącego się nowego ustroju...

d) doktryny negatywne, świadczące o zaniku ocen etycznych — w okresach przejściowych..."

Również G. H. Sabine w *A History of Political Theory*, 1937, uważa, że teorie polityczne są zespołem sądów wartościujących zjawiska społeczne. Sądy te ulegają zmianie w miarę przekształcania się psychiki społecznej. „Z tego punktu widzenia wy-

nika, że etyka i polityka to nauki społeczne, które zawierają sądy wartościujące..." (str. 600 i nast.).

Sądy owe zmieniają się zależnie od ich przydatności praktycznej albo w wyniku zmienionych motywów działania ludzkiego. Takie jest stanowisko H u m e'a, które przyjmuje Sabine w swej historii doktryn.

Podobnie ujmuje historię doktryn B. R u s s e l l w *History of Western Philosophie* (1947, str. 252 i nast.). „Stosunek wybitnych umysłowości do współczesnego im społeczeństwa był bardzo różny w różnych stuleciach. W pewnych szczęśliwych epokach były one całkowicie w zgodzie ze swoim otoczeniem. W innych natomiast epokach były one rewolucyjne, uważając, że radykalne zmiany są niewątpliwie konieczne, spodziewając się jednak równocześnie, że częściowo w wyniku propagowania i obrony tych zmian będą one urzeczywistnione w bliskiej przyszłości.

A jeszcze w innych czasach nienawidziły one świata i zdawały sobie sprawę, że pomimo iż widzą, jakie zmiany są potrzebne, to jednak nie mają nadziei, aby te zmiany można było urzeczywistnić..." Widzimy zatem, że ustalenie stosunków między autorem doktryny a panującym ustrojem politycznym doprowadza posługujących się tą metodą autorów do wprowadzenia jedynie nowej klasyfikacji doktryn.

Dotychczasowe ujęcie historii doktryn, a więc ograniczenie się jedynie do przedstawienia treści doktryn lub podkreślenia decydującej roli doktryn politycznych przy kształtowaniu się realnego ustroju politycznego lub też metoda krytyczna czy socjologiczna, czy wreszcie wynajdywania relacji pomiędzy autorem doktryny a istniejącym ustrojem — wszystkie te opracowania są niewystarczające i nie wypełniają zadań, jakie stawia się naukowemu opracowaniu historii doktryn politycznych.

Ze stanowiska naukowego cele i zadania wykładu historii doktryn politycznych są jasno sformułowane. Oto w historii doktryn politycznych należy wydobyć przyczyny i okoliczności warunkujące powstanie doktryny oraz wskazać na rolę, jaką doktryny polityczne odegrały w walkach klasowych, a więc omówić ich klasową funkcję.

Uważam, że naukowe opracowanie historii doktryn przynajmniej w części da zamierzone wyniki, jeśli przeprowadzi się ry-

gorystyczne ograniczenia kosztem nawet wszechstronności wykładu, a to w celu wykazania w historycznej perspektywie genezy i funkcji typowych doktryn politycznych oraz kierunki ich rozwoju. Stąd też należałoby omówić doktryny charakterystyczne dla rozwoju społecznego, w którym wyraźnie występuje ścieranie się doktryn politycznych odpowiadających realnym interesom walczących klas. Następnie należałoby omawiać doktryny polityczne w trzech kolejno następujących po sobie formacjach ekonomiczno-społecznych, dlatego też droga historii doktryn powinna prowadzić od świata antycznego poprzez feudalizm do kapitalizmu.

W ten sposób patrząc na historię doktryn należałoby wykazać genezę i klasową funkcję doktryn, przy czym w treści doktryn wypadałoby uwypuklić interesy i dążenia ścierających się klas.

3. Przełamanie dualizmu czyli o kształtowaniu się doktryn politycznych

Historia doktryn politycznych, podobnie jak historia ustrojów politycznych nie ma jakiegoś odrębnego i samodzielnego przebiegu. Doktryny podobnie jak formy ustrojowe „nie mogą być pojęte z siebie samych ani też z tak zwanego ogólnego rozwoju umysłu ludzkiego, lecz przeciwnie — wyrastają z materialnych warunków życia..." (K. Marks).

Doktryny polityczne jako forma świadomości społecznej są poglądami na ustrój państwowo-prawny, są to więc kategorie ideologiczne, które tworzą ludzie i tylko pozornie są one oderwane od ich materialnej działalności.

„Wraz ze zmianą podłoża ekonomicznego odbywa się mniej lub bardziej szybko przewrót w całej olbrzymiej nadbudowie. Przy rozpatrywaniu takich przewrotów należy zawsze odróżniać przewrót materialny w warunkach ekonomicznych produkcji dający się stwierdzić ze ścisłością nauk przyrodniczych, od form prawnych, politycznych, religijnych, artystycznych lub filozoficznych, krócej: od form ideologicznych, w jakich ludzie uświadamiają sobie ten konflikt i zwalczają go." (K. Marks).

Wskazując na błędność dualizmu, a więc na mylną i nienaukową koncepcję odrębnego, niezależnego od życia praktycznego rozwoju myśli ludzkiej, jednocześnie należy wykazać bezzasadność idealistycznych twierdzeń o nadrzędności myśli w rozwoju dziejów.

Przełamać dualizm znaczy to ujmować historię doktryn politycznych w ścisłym związku z gospodarczymi warunkami istnienia poszczególnych formacji społecznych. Albowiem baza ekonomiczna przesądza w ostatniej instancji o ukształtowaniu się myśli i poglądów społeczeństwa. „Każda baza ma swoją odpowiadającą jej nadbudowę". (J. Stalin). Ustrój państwowy i obowiązujące prawo w sposób najbardziej oczywisty odzwierciedla ustrój ekonomiczny społeczeństwa. Realnie istniejące zależności gospodarcze między ludźmi są utrwalone organizacją państwa i obowiązującymi prawami. Jednakże poza organizacją państwowo-prawną cały zespół instytucji społecznych swe istnienie, budowę, zadania i cele wywodzi z bazy ekonomicznej i jej służy.

Kiedy się mówi, że ekonomia rzeźbi nadbudowę, nie znaczy to, że istnieje jedynie zależność pionowa prowadząca od bazy do nadbudowy. Nie jest to jednostronna zależność, nie ma tu miejsca zwykły proces wynikania; byłaby to pusta abstrakcja, gdybyśmy przeciwstawiali przyczynę skutkowi. Istnieje tu wzajemne oddziaływanie przyczyn: „...baza ekonomiczna jest siłą najpotężniejszą, a ruch ekonomiczny toruje sobie w ostatecznym wyniku nieuchronnie drogę poprzez nieskończone mnóstwo przypadkowości". (Engels).

Mowiliśmy dotychczas, że ekonomika jest głównym elementem przesądzającym o kierunku i treści doktryn politycznych. Ale czyż możemy pominąć inne elementy, które wpływają wybitnie, aczkolwiek nie decydująco na ukształtowanie się doktryn? Myślę tu o osobowości twórcy, a więc autora doktryny, dalej o materiale myślowym, z którego wykuta jest doktryna, a w końcu pragnę zwrócić uwagę na przeszczepianie doktryn z jednego kraju do drugiego.

Jest rzeczą zrozumiałą, że twórcza wyobraźnia autora, umiejętność stworzenia obrazu ludzi i zjawisk, łączenie drobnych rysów w całość, spojrzenie perspektywiczne — to wszystko niemałą rolę odgrywa w budowie doktryny. Jakże łatwo nieraz rozmach

doktryny, śmiałe ujęcie przesłania ekonomikę, która rodzi doktrynę, wyznaczając jej kierunek i zadania. Jakże na pozór odległe od ekonomicznej rzeczywistości są dialogi platońskie lub utopie Bacona, Morusa czy Campanelli. A jednak sens społeczny wszelkiej fantazji ustrojowej wyznaczają istniejące warunki materialne bądź te, które dopiero znajdują się w procesie stawania. Najbujniejsza bowiem myśl ustrojowa znajduje swe poczęcie i swoją granicę w konkretnej strukturze ekonomicznej, mimo że indywidualność autora wyciska piętno na obliczu doktryny. Jego talent bardziej ostro, bardziej jaskrawo wyrażać będzie potrzebę ekonomiczno-społeczną czasów, w których żył.

A zatem wielkość umysłu wyraża się w tym, że w doktrynie najwierniej i w najlepszej formie oddaje on układ społeczny swoich czasów, że lepiej od innych uosabia dążenia, upodobania i pragnienia ścierających się w tym czasie klas, że jego poglądy najlepiej nadają się do służby na rzecz potrzeb społecznych jego czasów. Umysłowość nawet najwybitniejsza nie może spowodować zmian w działaniu przyczyn ogólnych, zasadniczych, a więc ekonomiki. „To, że akurat taki i ten właśnie człowiek zjawia się w określonym czasie w danym kraju, jest oczywiście czystym przypadkiem. Ale jeśli go wykreślić, to powstanie popyt na jego zastępcę i z biegiem czasu znajdzie się ktoś, co tant bien que mal (jako tako) spełni tę funkcję". (F. Engels).

Mówiąc, że ekonomika rzeźbi poprzez umysłowość autora doktrynę polityczną, równocześnie należy pamiętać o materiale, z którego ulepiona jest doktryna. Jeżeli dłutem ekonomiki wykute są zasadnicze rysy doktryny, jeżeli umysłowość twórcy przesądza o precyzyjności, głębi i sposobie ujęcie doktryny — to nie jest bez znaczenia i materiał, a więc tworzywo, z którego formuje się doktrynę. Twórca doktryny zastaje szereg poglądów, przekonań, uprzedzeń, które zwalcza, aprobuje lub koryguje. Zastane idee, poglądy i doktryny stanowią materiał, z którego zrodzi się nowa doktryna. Ekonomika określa kierunki zmian doktryn politycznych wydobywając z przeszłości te idee i poglądy, które odpowiadają aktualnym interesom klasowym. Aby zrozumieć zatem określoną doktrynę, należy wpierw poznać idee i poglądy okresu poprzedniego, jednakże do tego powiązania doktryn z przeszłością nie może ograniczać się praca naukowa, jak to ma

miejsce w burżuazyjnych podręcznikach historii doktryn, gdzie się pilnie szuka wzajemnych wpływów pomiędzy doktrynami. Nagromadzony materiał myślowy jest jednym z ważkich elementów, ale nie decydującym o genezie, treści, a nawet formie nowej doktryny, albowiem „Ekonomika nie tworzy tu nic na nowo bezpośrednio sama z siebie, lecz określa rodzaj zmiany i dalszego kształtowania istniejącego już materiału myślowego..." (F. Engels). Oczywiście, że i inne elementy nadbudowy, takie jak poglądy religijne, filozoficzne, artystyczne i inne oddziałują na kształtowanie się doktryn politycznych.

Nie można w końcu pominąć wzajemnego oddziaływania idei i poglądów przechodzących z jednego kraju do drugiego. Istniejące stosunki ekonomiczne i polityczne między państwami powodują wzajemną infiltrację idei, poglądów i doktryn. Jednakże proste stwierdzenie wzajemnego oddziaływania niczego jeszcze nie wyjaśnia. Wiemy, że materializm angielski XVII wieku jest źródłem materializmu francuskiego drugiej połowy XVIII wieku, czyli że od Hobbesa i Locke'a prowadzą drogi do Helvetiusa i Holbacha. Pomimo tych związków i powiązań jakże odmiennym klasom służy materializm. Oto w Anglii zwolennikami postępu są często fanatycy religijni, a materializm nierzadko był bronią zwolenników starego porządku. Odwrotnie sprawa przedstawia się we Francji w XVIII wieku, kiedy to materializm był wyznaniem najbardziej postępowych umysłów. Dlatego też dla pełnego zrozumienia doktryny nie wystarcza proste stwierdzenie przeszczepienia doktryn; narzuca się konieczność ustalenia struktury ekonomicznej i układu klasowego obu krajów. Jest rzeczą niewątpliwą, że tym silniejszy jest wpływ importowanych idei i doktryn, im bardziej podobna jest baza ekonomiczna i układ klasowy obu państw. Każdą doktrynę należy oceniać na bazie ekonomicznej zarówno tego kraju, w którym doktryna się zrodziła, jak i kraju, dokąd ją przeszczepiono.

„Dialektyka materialistyczna — mówi Mao Tse-tung (*W sprawie sprzeczności*, 1952, str. 12) — uważa, że przyczyny zewnętrzne są warunkiem przemian, a przyczyny wewnętrzne — podstawą przemian, przy czym zewnętrzne przyczyny działają poprzez wewnętrzne... Wzajemny wpływ poszczególnych narodów istnieje stale w epoce kapitalizmu, zwła-

szcza zaś w epoce imperializmu i rewolucji proletariackiej, wzajemny wpływ i oddziaływanie polityczne, ekonomiczne i kulturalne poszczególnych państw są ogromne".

Tak więc doktryny polityczne są złożoną w swej budowie świadomością, o której decyduje w ostatniej instancji nieświadomie rozwijająca się baza ekonomiczna. Tylko obiektywna rzeczywistość może nam wyjaśnić genezę i istotę doktryn politycznych, mimo że nie łatwo dostrzegalny jest proces tworzenia się ideologicznej nadbudowy.

4. O równoczesności doktryn i ich systematyce

Równoczesność doktryn ma dwojaki sens. Możemy przez to określenie rozumieć, że z pewnej bazy ekonomicznej wywodzą się identyczne w swych funkcjach i celach doktryny pomimo różnic w ich treści. Otóż te doktryny, będące częścią nadbudowy wzmacniają bazę ekonomiczną powodując jej rozwój i zmierzają do jej utrwalenia. Owa równoczesność doktryn jest zrozumiała w świetle nauki o bazie i nadbudowie. Obserwując współczesne doktryny polityczne imperializmu widzimy, że wszystkie one (np. faszyzm, solidaryzm, chrześcijańskie doktryny społeczne i inne) dążą do utrzymania ustroju wyzysku. I mimo że polityka imperializmu faworyzuje pewne doktryny, np. faszyzm, to przecież i inne doktryny są tolerowane, jak długo służą interesom klasy panującej.

W tym pierwszym rozumieniu równoczesność wynika z tego, że cała nadbudowa wraz z doktrynami wprzęga się w służbę bazy ekonomicznej. W tym wypadku mówimy o doktrynach nadbudowy.

Jednakże poza tą równoczesnością doktryn spotykamy się z równoczesnością w drugim znaczeniu. Istnieją bowiem równocześnie doktryny, które nie służą określonej bazie ekonomicznej, które nie wzmacniają i nie bronią klasy panującej. Słowem spotykamy doktryny nie będące częścią nadbudowy. O ile przy pierwszym rodzaju równoczesności doktryny nie wykraczały poza nadbudowę, a wyrastając z bazy służyły jej, o tyle jeśli mówimy o równoczesności w drugim znaczeniu, myślimy o doktrynach, które pozostają w sprzeczności z bazą, a negując ją popadają w konflikt

z nadbudową. Mówiąc o równoczesności w tym drugim znaczeniu, dostrzegamy, że geneza i funkcja tych doktryn jest różna od doktryn nadbudowy. Doktryny formacji minionej przechodząc do formacji nowej wyrażają interesy klas odsuniętych od władzy i panowania. Doktryny te skazane są na zagładę, albowiem nowa nadbudowa zwalcza je aż do unicestwienia bądź też doktryny minionej formacji przystosowują się do służenia nowej bazie. Pamiętamy, jak burżuazja adoptowała po swym zwycięstwie feudalną organizację kościoła dla swoich interesów i jak równocześnie nowe prawo burżuazyjne usuwało feudalną przeszłość, m. in. koncepcję podziału społeczeństwa na stany. W kapitalizmie zanika ustrojowa przeszłość feudalizmu.

Jednakże obok doktryn przeszłości spotykamy nowe doktryny polityczne, które zwalczają istniejący ustrój gospodarczo-społeczny przeciwstawiając się nadbudowie, a więc instytucjom i poglądom klas panujących. Owe doktryny wyrażają dążenia i interesy klas uciemiężonych, dla których obowiązujący system ustrojowy i gospodarczy jest przestarzały, za ciasny, bezsensowny. Doktryny te wyrażają nastroje buntu przeciw istniejącym stosunkom, przeciw zaporom, które stawia klasa panująca, aby utrwalić swe panowanie wtedy, kiedy przeciwstawia się obiektywnemu prawu „koniecznej zgodności stosunków produkcji z charakterem sił wytwórczych" (J. S t a l i n). Owe doktryny są światłem postępu, znaczą miejsca starć starego z nowym będąc odbiciem konfliktów klasowych. Źródłem tych doktryn są sprzeczności antagonistyczne tkwiące we wszystkich formacjach eksploatatorskich, kiedy rozwijające się siły wytwórcze nie mogą pomieścić się w obowiązującym ustroju społeczno-politycznym, czyli kiedy panujące stosunki własności, organizacja państwa i prawa hamują rozwój sił wytwórczych. Tak więc doktryny zwiastujące postęp są myślowym odbiciem obiektywnie istniejącego konfliktu między nowymi siłami wytwórczymi a obowiązującymi stosunkami produkcji. Konflikt ten odzwierciedla się najsilniej w umysłach klasy, która bezpośrednio odczuwa paraliżowanie postępu. U schyłku feudalizmu klasą tą była burżuazja, w kapitalizmie — proletariat „...podobnie jak swego czasu manufaktura i rozwinięte pod jej oddziaływaniem rzemiosło popadły w konflikt z feudalnymi pętami cechów, tak wielki przemysł na wyższym stopniu swego rozwoju popada

w konflikt ze szrankami, w które go wciągnął kapitalistyczny sposób produkcji..." (F. E n g e l s).

Rozważania o równoczesności doktryn doprowadzają nas do zagadnień związanych z systematyką doktryn. Każda historia doktryn politycznych posługiwać się musi jakimiś podziałami, które umożliwią usystematyzowanie doktryn, narzuca się bowiem konieczność podziału i uporządkowania zebranego materiału. W zasadzie w nauce burżuazyjnej nie przywiązuje się większej wagi do systematyki doktryn, gdyż zagadnieniem pierwszoplanowym jest ich treść . Systematyka w nauce burżuazyjnej spełnia jedynie rolę rusztowania, które można usunąć po opracowaniu historii doktryn politycznych. Najbardziej rozpowszechnionym sposobem referowania doktryn politycznych, wynikającym zresztą z założeń każdej historii doktryn, jest przestrzeganie historycznego ich następstwa. Chronologiczna kolejność staje się jedyną wskazówką grupowania materiału, tak że na nieprzerwanej i jednostajnej nitce czasu przesuwa się kolejno doktryny .Mówiliśmy, że niekiedy systematyzuje się je zależnie od stosunku autora doktryny do istniejącej rzeczywistości ustrojowej. Klasyfikacje owe przeprowadza się zależnie od tego, czy rzeczywistość ustrojowa nadąża, wyprzedza bądź opóźnia się w stosunku do niezależnego rozwoju myśli, świadomości czy też psychiki ludzkiej. Błędność obu systematyk wynika z błędnej i nienaukowej przesłanki o niezależności rozwoju myślenia ludzkiego od życia politycznego.

W naszym ujęciu systematyka ma znaczenie zasadnicze, albowiem doktryny polityczne ujmujemy jako refleks rozwoju ekonomicznego, stąd też oceniać i klasyfikować doktryny będziemy zależnie od tego czy opóźniają, zagradzają drogę rozwojowi ekonomicznemu, czy też odpowiadają rozwojowi ekonomicznemu i tym samym powodują szybsze tempo jego rozwoju. A więc z jednej strony spotykamy się z doktrynami hamującymi życie gospodarcze, z drugiej strony widzimy doktryny niosące postęp. Determinując czasowo i klasowo każdą doktrynę nie widzimy w przeszłości ciągłej i nieprzerwanej linii miarowego rozwoju. Walka tocząca się o panowanie gospodarcze i polityczne między klasami doprowadza do rewolucyjnego przekształcenia społeczeństwa, kiedy to władzę gospodarczą i polityczną przejmuje nowa zwycięska klasa. Owej

realnej walce klas odpowiadają doktryny polityczne, które wyrażają interesy i dążenia bądź jednej, bądź drugiej strony.

Przejście panowania z rąk jednej klasy do drugiej określa kolejne etapy rozwoju społeczeństwa. Dlatego też ujmując doktryny polityczne pod kątem historii należy je analizować w ramach kolejnych formacji ekonomiczno-społecznych; one też powinny zakreślać zasadnicze ramy pracy.

W obrębie poszczególnych formacji odróżniamy doktryny odpowiadające rozwojowi ekonomicznemu, a więc postępowe oraz doktryny hamujące rozwój ekonomiczny, a więc reakcyjne. Zadaniem bowiem naukowo opracowanej historii doktryn jest przedstawienie genezy, funkcji i rozwoju poglądów ustrojowo-społecznych walczących klas.

Jedynie w takim ujęciu historia doktryn politycznych obrazować będzie walkę postępowych doktryn z reakcyjnymi poglądami. Taka historia doktryn ujawni na określonym etapie historycznym krytyczne poglądy klas uciskanych w stosunku do panujących instytucji politycznych i prawnych. Przeprowadzona systematyka umożliwi ostre przeciwstawienie doktryn nadbudowy, które służą interesom klas panujących politycznie i ekonomicznie, — doktrynom pozostającym poza nadbudową, które wyrażają dążenia klas uciśnionych. W ten sposób historia doktryn politycznych odsłoni w ramach każdej formacji ekonomiczno-społecznej walkę poglądów wstecznych z postępowymi, które negują poglądy klas panujących i ich instytucje polityczne i prawne. Oczywiście, że omawiana systematyka odnosi się do formacji przedsocjalistycznych. Albowiem światopogląd marksistowski kładzie kres każdej spekulacji o społeczeństwie. Wykryte obiektywne prawa rządzące rozwojem ludzkości, umożliwiają budowę ustroju sprawiedliwego w oparciu o prawa nauki. Fantastyczne koncepcje ustępują miejsca naukowej analizie i krytycznej ocenie minionych idei i poglądów. Znając prawidłowy przebieg zjawisk społecznych, człowiek przestaje być igraszką nieświadomych procesów i w ramach naukowo stwierdzonych praw rozwija swą działalność już nie w oparciu o fantastyczne pomysły, lecz uzbrojony w naukową pewność, że „walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu, że owa dyktatura jest sama tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas, do społeczeństwa bezklasowego" (K. M a r k s).

II

Doktryny Wschodu

1. U progu historii Chin. 2. Źródła nowych doktryn. 3. Lao-Tse i jego szkoła. 4. Konfucjusz i jego doktryna. 5. Mo-Ti w walce z doktryną Konfucjusza. 6. Doktryna prawnicza. 7. Dynastia Han i renesans konfucjonizmu. 8. Wiadomości o doktrynach politycznych Indii. 9. Braminizm. 10. Buddyzm. 11. Myśl polityczna w literaturze Indii. 12. Teokracja Babilonii. 13. Mesjanizm żydowski. 14. Teokracja Egiptu.

W historii państw Wschodu należy szukać początków myśli politycznej świata, polityczne bowiem doktryny ludów Wschodu splatające się z ich wierzeniami religijnymi wyprzedziły helleńską myśl ustrojowo-społeczną.

Na wiele wieków przed ukształtowaniem się organizmów państwowych Grecji uformowały się wielkie monarchie teokratyczne Wschodu, tam też zrodziły się pierwsze doktryny polityczne, które w zasadzie mieściły się w ramach panujących wierzeń. Wolą bowiem bóstwa tłumaczono sobie istnienie i zmienne koleje państw, a mniemania o interwencji bóstwa w sprawy państwa wiązały się bądź z przekonaniami, że władca bezpośrednio wyraża wolę bóstwa, jest jego namiestnikiem, czy też bogiem na ziemi; bądź też — jak to miało miejsce np. w państwie Izraela — wyobrażano sobie, że bóg przez kapłanów i proroków objawia wolę ludowi. Jakkolwiek ujmowana była zależność władzy państwowej od boga — panujące poglądy ustrojowe państw Wschodu stanowiły w zasadzie integralną część systemów religijnych; stąd też i określenie myśli ustrojowej Wschodu; doktryny religijno-polityczne. Cechą typową prawie dla wszystkich doktryn Wschodu, mimo ich odrębności specyficznej jest fatalistyczne posłuszeństwo wyrokowi nieba, korne poddanie się swemu losowi i obojętność dla spraw ustrojowo-społecznych.

Na skalisto-pustynnych obszarach, które ciągnęły się od Sahary w kierunku Azji Centralnej, jedynie dorzecza wielkich rzek stwarzały możliwości utrzymania dla ludności osiadłej, na tych też oazach urodzajnych, których sercem były rzeki — takie jak Nil, Tygrys, Eufrat, Ganges, Hoang-Ho, — wyrastają organizacje państwowe.

Najcharakterystyczniejszą cechą państw starożytnego Wschodu, zarówno Bliskiego, jak i Dalekiego, była dominująca rola wielkich rzek, które stanowiły centralną oś tych państw. Rzekę uważano za boga dowolnie obdzielającego karami lub łaskami osiadłą nad brzegami ludność. Raz powódź niszczyła wszystkie nadzieje, innym razem posucha wyrządzała szkody. Ludzie uciekali się początkowo do modłów; z kolei doświadczenie nauczyło ich regulować stan wody za pomocą grobli, tam i kanałów. Poprzez celowe współdziałanie mieszkańców nadrzecznych przy regulacji rzeki oraz wspólną walkę z wrogiem zewnętrznym, wytwarzała się łączność między oddzielnymi gminami. Nie jest rzeczą przypadku, że wszystkie prawie wielkie państwa starożytne na Wschodzie leżały nad potężnymi rzekami: Egipt nad Nilem, Mezopotamia nad Eufratem i Tygrysem, Indie posiadały dwie olbrzymie arterie wodne Indus i Ganges, zalążków natomiast państwa chińskiego należy szukać nad rzeką Hoang-Ho, a dalsze rozprzestrzenienie Chin objęło terytoria po obu brzegach Jang-tse-Kiang. Nil łączył oddzielnie od siebie części Egiptu w jedną całość, a poza tym Egipt z tropikalnymi krajami Afryki i Morzem Śródziemnym. Eufrat i Tygrys przybliżały Mezopotamię do Zatoki Perskiej i innych ościennych krajów. Indus i Ganges odgrywały i odgrywają nadal wielką rolę w życiu Indii.

Materialną podstawą władzy wielkich państw Wschodu było regulowanie zaopatrywania ludności rolniczej w wodę. „Potrzeba obliczania — mówi Marks — okresów wylewu Nilu zrodziła egipską astronomię, a wraz z nią panowanie kasty kapłańskiej, jako kierowniczki rolnictwa". W ten sposób kasty rządzące opanowując rzeki, uzależniały od siebie życie i istnienie ludności. Stąd też zainteresowania tej ludności koncentrują się na problemie stałych wylewów, natomiast zagadnienia władzy pozostawały w zasadzie poza polem ich widzenia.

Potężne rzeki były pionami krystalizującymi państwa antycznego Wschodu. Organizmy państwowe obejmujące wielkie obszary w zlewiskach rzek, zaludnione często przez różnorodną ludność, tworzyły terytorialnie rozległe państwa, kierowane despotyczną władzą. Państwa te podlegając prawidłowościom rozwoju przechodziły bardzo wolno proces wszelkich zmian, w następstwie utrzymywanej przez wierzenia religijne obojętności dla spraw spo-

łeczno-ustrojowych. Boskość władcy tłumiła wszelkie objawy buntu i niezadowolenia — z trudnością ujawniały się sprzeczności wewnętrzne tych państw, a nikłe powiązania wzajemne między państwami Wschodu powodowały, że impulsy zewnętrzne słabo oddziaływały na sprzeczności wewnętrzne. Proces powolnych zmian sprawił, że w teokratycznych monarchiach Wschodu minione elementy ustrojowo-społeczne splatały się z nowymi; stąd też w państwach tych, należących do typu państw niewolniczych, obok niewolnictwa współistniały formy ustrojowej wspólnoty rodowej lub nawet feudalizmu, jak np. w Chinach [1]).

Zarówno ustrój społeczno-ekonomiczny, jak i polityczny państw Wschodu odbiegał od klasycznego wzoru państw niewolniczych antycznej Grecji i Rzymu. Właścicielem całej ziemi na Wschodzie było państwo, do niego też należeli w zasadzie niewolnicy; w ten sposób ugruntowana była ekonomiczna podstawa despotycznej władzy monarchów Wschodu. Mimo koncentracji ziemi w rękach państwa, faktycznie znaczna część ziemi znajdowała się ciągle w rękach wspólnot rolnych i uprawiana była przez wolnych rolników. Jest rzeczą znamienną, że cała produkcja nie była przerzucona tutaj na barki niewolników, jak to miało miejsce w antycznej Grecji i Rzymie. Obok bowiem niewolników pracowali i wolni; stąd też w państwach Wschodu silne zróżnicowanie społeczne wśród wolnych. Niewolnictwo w państwach Wschodu nie wyszło poza pierwsze stadium rozwoju. Obok niewolnictwa domowego istniało kolektywne władanie niewolnikami, którzy byli własnością świątyń lub bezpośrednio państwa.

Społeczne przeciwieństwa między bogatymi a biednymi z jednej strony, antagonizm klasowy między właścicielami niewolników a niewolnikami z drugiej strony, doprowadziły do powstania państwa służącego bogatym dla ujarzmienia wolnych rolników i niewolników. Ponadto ciągły strach ludności przed klęską powodzi czy suszy, życiowa konieczność centralnej regulacji rzeki, umacniały despotyczną władzę aparatu państwowego. Najwyższa władza należała do samowładnego monarchy, którego pozycję wzmacniała religia ugruntowując u poddanych korne posłuszeństwo boskiej władzy.

Podobnie, jak dla różnych państw antycznego Wschodu typową formą ustrojową jest teokratyczna monarchia, tak też dla

różnych doktryn religijno-politycznych Wschodu, rysem typowym jest zasada biernej uległości. Zasada ta przenika doktryny Wschodu służące klasom panującym, mimo że powstawały one na gruncie różnych konfliktów społecznych, w momentach, kiedy przeżywały się klasy panujące, a stare formy ustrojowe nie odpowiadały już nowym stosunkom społecznym.

Największą różnorodność wykazują doktryny polityczne Chin — od nich też rozpoczynamy rozważania, aby następnie omówić doktryny Indii, Babilonii, Izraela i Egiptu.

* * *

1. U progu historii Chin

Brzegi Żółtej Rzeki były kolebką Chin. Troskliwie uprawiała ludność urodzajną dolinę rzeki pokrytą grubą nawierzchnią lessowego pyłu na przestrzeni setek tysięcy hektarów. Palący wiatr z pustyni mongolskiej niosący klęskę posuchy zwalczano regularnym nawadnianiem pól. Groźbie natomiast powodzi przeciwstawiano system kanałów odprowadzających wodę z pól w okresach wylewów. Potrzeba regulacji rzeki pociągnęła rozbudowanie systemu irygacyjnego; tutaj bierze początek astronomia w łączności z ustalaniem terminów susz, wylewów, zasiewów i zbiorów; na tej równinie lessowej człowiek uprawiając rolę już bardzo wcześnie posługuje się pługiem i wozem.

Legendy chińskie opowiadają o cesarzach-bohaterach, takich jak Jao, Szan i Ju, których rządy cechowała zapobiegliwość o dobro poddanych [2]). Odległy ten okres spowity mitami i nazywany „wiekiem złotym" wiąże się z walką człowieka o opanowanie Żółtej Rzeki. Legendy mówią o głodzie wskutek wylewów rzeki w okresie rządów sprawiedliwego cesarza Jao. Mencjusz, jeden z kronikarzy po Konfucjuszu opowiada: „Za czasów Jao, gdy państwo nie było jeszcze uporządkowane, wody wyszły z łożysk i spowodowały ogólną powódź. Rośliny i drzewa pokryły wszystką ziemię, wszędzie było mnóstwo ptaków i dzikich zwierząt. Pięć owoców polnych nie wyrosło i ptaki i dzikie zwierzęta wyparły człowieka. Drogi wydeptane stopami zwierząt i ślady nóg ptasich krzyżowały się na każdym kroku w państwie środkowym. Ju (założyciel pań-

stwa) odgraniczył dziewięć różnych rękawów rzeki Ho, oczyścił łożyska rzeki Tsi i Ta oraz zaprowadził je do morza. Otworzył ujście dla rzeki Ju i dla rzeki Han, uregulował bieg rzeki Hwai i Szi oraz skierował je wszystkie do rzeki Kiang. Gdy to wszystko ukończono, mieszkańcy państwa środkowego dopiero wtedy zdołali znaleźć sobie pożywienie".

Tak więc dwaj następni legendarni cesarze Szan i Ju — mistrzowie w astronomii i geometrii — opanowali rzekę, usunęli groźbę wylewów, tak że bohaterski cesarz Ju miał mówić o sobie: „Otworzyłem nurtom przejście przez dziewięć prowincji i skierowałem wodę do rzek, jednocześnie zaś razem z Czi siałem ziarno i pokazywałem ludowi, w jaki sposób zdobyć pożywienie przy pomocy sieci".

Krystalizowała się władza państwowa dookoła rzeki, a walka o jej opanowanie była motywem legend o trzech bohaterskich cesarzach. Z legend tych możemy wysnuć obraz o poglądach społecznych zamierzchłych czasów Chin. Wiadomości te zawarte są w dwu księgach konfucjańskich: *Szu-ging* tj. księga dokumentów przekazująca legendy i mity oraz księga pieśni *Szi-ging*, zawierająca 305 pieśni w większości z okresu po 1200 r.p.n.e. Wielorakim przeredagowaniom i przeróbkom ulegały te księgi, a ponadto wyrażają one poglądy klas panujących na przełomie drugiego i pierwszego tysiąclecia p.n.e.

Przede wszystkim uderza nas w księdze dokumentów światopogląd przyrodniczy, który jest wyrazem walki człowieka z przyrodą. Mowa jest tam o następujących po sobie porach roku, o elementach ziemi i nieba, o stronach świata, o biegu słońca i księżyca, przy czym wszystkie te zjawiska ujęte są w liczby, które mają utrwalać przekonanie o stałości i prawidłowości tych zjawisk. Z tym światopoglądem przyrodniczym wiązała się i problematyka ustrojowo - społeczna. Wcieleniem boga na ziemi był syn nieba (Ti) — władca, który poprzez znajomość praw nieba miał podstawę do dobrego rządzenia na ziemi. On to był pośrednikiem między niebem i ziemią, on też wprowadzał harmonię między niebem i ziemią, a przez to miał wywoływać prawidłowość atmosferycznych zjawisk, zapewniającą urodzaj ludności. Obrazowym ujęciem zasady powszechnej prawidłowości przenikającej niebo i ziemię były drogi zakreślone przez bieg planet — stąd i okre-

ślenie owej zasady „droga nieba" — (Tao), która leży u podstaw filozofii chińskiej.

Naczelnym zadaniem władcy było zapewnienie w świecie harmonii, którą nakreślał Wielki Plan (Hung Fan). W sprawach społecznych harmonię miało zapewniać przestrzeganie ośmiu elementów rządzenia, a więc: troska o pożywienie i zagwarantowanie przedmiotów użytku, pieczołowitość w przestrzeganiu ofiar, troska o roboty publiczne, opieka nad nauką, wprowadzenie słusznych kar i wreszcie staranna opieka nad gośćmi i wojskiem. Wielki Plan wymienia sprawiedliwość, surowość i łagodność jako trzy środki, którymi winien posługiwać się dobry władca, aby zapewnić pięciorakie szczęście swoim poddanym: długie życie, zdrowie, bogactwo, umiłowanie dobrego i śmierć koronującą życie. Związek między ziemią i niebem następował poprzez ofiarę, którą regulowały drobiazgowe formalne przepisy, a uchybienie im czyniło ofiarę bezskuteczną. Przy czynnościach ofiarnych występowały jaskrawiej zależności społeczne, które przez długie wieki uświęcała tradycja i religia. Tak więc z tego najbardziej odległego okresu datuje się pięć zależności, a mianowicie: syna od ojca, żony od męża, młodszego brata od starszego, podwładnego od panującego, wreszcie przyjaciela od przyjaciela. Jednakże obrzędy kultowe wykonywały tylko klasy panujące, natomiast lud zabiegał tylko o pozyskanie złych i dobrych duchów. Jedynie kult przodków znamienny był dla wszystkich Chińczyków; przez kult ten utrwalało się przekonanie, że przeszłość rzeźbi przyszłość i teraźniejszość, a świętym obowiązkiem każdego człowieka jest kontynuować dzieło przodków. W ten sposób religijna wiara w mądrość przeszłości zrodziła i pogłębiła ducha konserwatyzmu.

Z ksiąg konfucjońskich poznajemy poglądy religijno-społeczne tylko klas rządzących. Głęboka przepaść odddzielała te klasy od ludu pracującego, o którego codziennym trudzie mówi jedna z najstarszych pieśni:

„Wstajemy o brzasku dnia,
Odpoczywamy o zmierzchu.
Kopiemy studnie i pijemy
Uprawiamy ziemię i jemy.
W czymże nam może pomóc
potęga cesarza?"

W połowie IX wieku p.n.e. dynastia Czou obejmuje władzę nad Chinami, rozpoczynając okres feudalizmu w tym kraju. Miały obecnie Chiny poza sobą okres wspólnoty rodowej i niewolnictwa [3]).

2. Źródła nowych doktryn

Za czasów panowania dynastii Czou utrwaliły się formy zależności feudalnej w Chinach złożonych z wielu księstw lennych. Rozbudowany był system zależności feudalnych, ujętych w wielu konwenansach, których przestrzegano surowo zarówno w czynnościach państwowych, religijnych czy też w życiu prywatnym.

Własność ziemi należała w tym czasie do szlachty, spędzającej większość czasu na łowach i wojnach; ludność wiejska zaś swą pracą utrzymywała panów, dostarczając im owoców swego znoju. Nikła była więź szlachty feudalnej z ludnością uprawiającą rolę. Na wsiach władzę sprawowali ojcowie rodzin, z których najstarszy był głową wsi. Głównym zajęciem ludności była regularna uprawa ziemi. W miarę rozwoju rzemiosł z ludności wiejskiej wyodrębnili się rzemieślnicy. Poświęcały się określonym rzemiosłom całe rodziny, dlatego też i organizacja rzemiosła w Chinach nosiła na sobie piętno rodziny patriarchalnej.

Feudalny ustrój Chin uformował się za panowania dynastii Czou, której książęta przyjęli tytuł królewski uzależniając od siebie bardzo liczne, aczkolwiek niewielkie terytorialnie księstwa leżące w dolinie Żółtej Rzeki. Tak więc w połowie IX w. p.n.e. związała dynastia Czou liczne księstwa węzłami feudalnymi sprawując bezpośrednio władzę nad księstwem leżącym w centurm państwa feudalnego. Jednakże po stu latach, a więc od połowy VIII w. rozpoczyna się między księstwami pasmo ciągłych walk, które doprowadzają do upadku państwa feudalnego dynastii Czou i do zjednoczenia w 221 r. p.n.e. całych Chin pod absolutną władzą centralną cesarza. Pięciowiekowy okres starć między księstwami dzieli się na dwie fazy: pierwszą kończącą się w połowie V w. — kiedy to większe księstwa w wyniku traktatów zdobywają hegemonię nad mniejszymi księstwami, oraz na fazę drugą, rozpoczynającą się w połowie V wieku, — kiedy to zaborcza polityka wielkich księstw doprowadza do likwidacji drobnych księstewek. W tej drugiej fazie, nazywanej „okresem walczących państw"

liczba księstw stale zmniejszała się, tak że ze stukilkudziesięciu księstw zostało w połowie III w. siedem. Węzły zależności księstw feudalnych z dynastią Czou słabły, w miarę jak księstwa leżące na rubieżach Chin powiększały swoje terytoria kosztem barbarzyńskich sąsiadów. Natomiast księstwo dynastii Czou leżące w centrum państwa feudalnego nie miało żadnych możliwości ekspansji na zewnątrz — przeciwnie, wzrost polityczny księstw lennych osłabiał powagę dynastii Czou czyniąc jej władzę nad innymi księstwami iluzoryczną.

Pięciowiekowy okres walk między księstwami z jednej strony niósł ze sobą osłabienie władzy centralnej, niszczące ludność wojny, pauperyzację i utratę przywilejów arystokracji tych państw, które uległy w walce z potężniejszymi księstwami — z drugiej strony jednak w usamodzielniających się księstwach rozbudowano aparat władzy. Zubożała szlachta znachodziła zajęcie na dworach księstw feudalnych pracując w administracji, w wojsku lub dyplomacji. Luźno bowiem związane z rządem centralnym księstwa przeplatały zbrojne walki polityką wzajemnych układów i paktów — stąd rozbudowa dyplomacji, administracji i wojska. I oto na dworach książąt w urzędniczych kołach rodzą się nowe doktryny polityczne. Żywą bowiem w tych kołach była myśl o wzorowym władcy, o dobrych metodach rządzenia, o sposobach wyjścia z zamętu.

Poza dostrzegalnymi i odczuwanymi objawami fermentu politycznego, jaki przeżywały Chiny dynastii Czou, o wiele silniej wstrząsnęły tradycyjnym ustrojem przemiany natury gospodarczej. Znany Chińczykom od około 2000 lat p.n.e. brąz ustępuje miejsca żelazu, które upowszechnia się w Chinach między VI a III w. p.n.e. Wprowadzenie narzędzi żelaznych wpłynęło na rozwój rzemiosł, rozpoczynają się żywe obroty handlowe dzięki gospodarce towarowo-pieniężnej. W ostatnim okresie panowania dynastii Czou dotychczasowe środki płatnicze, jak muszle, jedwab, nefryt — zastąpiono łatwo podzielnym pieniądzem metalowym. Tradycyjne stosunki feudalne nie odpowiadały przemianom gospodarczym w rozwiniętych gospodarczo księstwach — odczuwano potrzebę jednolitego prawa, ochrony prywatnej własności, bezpieczeństwa obrotów handlowych.

Jednakże przemiany gospodarcze nie następowały równomiernie we wszystkich księstwach; wiemy o rozwoju gospodarczym

w księstwach Czeng i Tsi, ale najbardziej uderzające są przemiany gospodarcze w księstwie Tsin, którego władca w 221 roku jednoczy siedem księstw: Tsin, Czu, Wei, Han, Czao, Tsi i Jen — dając początek cesarstwu chińskiemu.

Już w IV wieku w księstwie Tsin przyznano chłopom prywatną własność ziemi na podstawie reformy z 350 roku p.n.e. Chłopi zobowiązani do płacenia podatku gruntowego mogli swobodnie dysponować ziemią. Państwo premiowało dobre gospodarstwa rolne. Stare feudalne normy zwyczajowe zastąpiono jednolitym prawem gwarantując rygorystyczną ochronę własności prywatnej. Dla potrzeb obrotu zunifikowano prawo, miary i wagi. Panującą doktryną w księstwie Tsin były poglądy szkoły prawników (Fakia), której zwolennicy, walcząc z przeżytkami feudalizmu wypowiadali się za bezwzględnym przestrzeganiem prawa pisanego w imię racji stanu. Sukcesom gospodarczym księstwa Tsin towarzyszyły sukcesy tego księstwa w IV i III wieku w polityce zewnętrznej. Od roku 325 p.n.e. władcy jego przyjęli tytuł królów. Księstwo Tsin miało nad innymi księstwami przewagę nie tylko gospodarczą, ale i militarną, tym bardziej, że w państwie tym wówczas wycofano mało obrotne wozy wojenne zastępując je ruchliwą kawalerią.

Na gruncie silnego fermentu gospodarczo-politycznego wyrastają nowe doktryny. Do przeszłości należała już doktryna o kosmicznej harmonii, realizowana przez dobrych władców bohaterów. Wojny, nieurodzaj, przemiany społeczne, ucisk zwycięskich książąt — rodziły pesymizm i zwiątpienie. Nominalna władza ostatnich królów dynastii Czou, nieustające konflikty państw lennych, zamęt wewnętrzny, groźba najazdów plemion barbarzyńskich — wszystko to nastrajało pesymistycznie ludzi myślących. Zjawiają się publikacje piętnujące bezrząd i nędzę ludu pracującego. Wśród literatury krytycznej specjalnie wyróżniali się poeci, którzy swymi wierszami piętnowali ciężkie położenie ludu, nędzę jego i upadek w całym społeczeństwie tradycyjnych obyczajów. Tak więc krytyczna literatura poprzedziła nowe doktryny polityczne. O ile klasy rządzące w tym okresie zamętu szukają rozwiązań ustrojowych — o tyle, dotychczas pokorny lud wyrażał swój bunt i krytykę w smutnych pieśniach, wynoszących śmierć ponad ciężki trud życia.

Obraz politycznej myśli zrodzonej z głębokich przemian w okresie panowania dynastii Czou — dają nam cztery kierunki polityczno - społeczne [4]).

Pierwsi — to zwolennicy Lao - Tsego, którzy wypowiedzieli się przeciw jakiejkolwiek ingerencji władzy w sprawy społeczeństwa.

Drudzy — to zwolennicy Konfucjusza, którzy idealizując przeszłość wierzyli w doskonałość systemu feudalnego.

Trzeci — to zwolennicy Mo - Ti, którzy stosunki między ludźmi pragnęli oprzeć o wszechogarniającą miłość.

Ostatni kierunek — to zwolennicy szkoły prawników, którzy zwalczali feudalną przeszłość i wyrażali doktrynę odpowiadającą przemianom gospodarczym, wypowiadając się za silną władzą.

3. Lao-Tse i jego szkoła

Niewiele mamy wiadomości o jego życiu. Wiemy, że nazywano go Lao-Tse, to znaczy sędziwy mędrzec, rodzinne zaś jego nazwisko brzmiało Li. Nie jest znana bliżej data urodzenia Lao-Tse, w każdym razie urodził się, gdy panował XXI cesarz dynastii Czou, Tsing - Wang (606—585 p.n.e.). Z dala od spraw politycznych żył Lao - Tse pędząc życie spokojnego bibliotekarza państwowego archiwum w Lo - Jong. Mimo niepozornego stanowiska musiał być sławny, skoro młodszy od niego o jedno pokolenie Konfucjusz w poszukiwaniu dawnych zasad zwrócił się do niego po wiadomości. W czasie owego spotkania wielce sceptycznie miał się odnieść Lao-Tse do konfucjańskiego kultu przeszłości. „Jak możesz — mówił Lao-Tse do Konfucjusza — ustawicznie mówić o mężach, których członki dawno rozsypały się w proch. Zaiste ich powiedzenia, które nas doszły, były z pewnością odpowiednie dla ówczesnych im czasów, obecnie są to tylko słowa; albowiem koło czasu nie stoi na miejscu, a my musimy za czasem podążać, dostosowując nasze poglądy do zmienionych warunków".

Powrót do pierwotnego stanu natury, ucieczka od życia i kultury — w mniemaniu Lao-Tse — były najlepszym środkiem zaradczym na wszelkie niedomagania społeczne. Wierny owej

mądrości, Lao-Tse u końca swego życia porzucił archiwum królewskie i udał się na zupełne odosobnienie, gdzie nieznany i samotny zakończył życie. W czasie ostatniej wędrówki, przechodząc przez przełęcz, napisał Lao-Tse swą filozofię, zawartą w 5000 i kilku słowach, na prośbę urzędnika celnego Jin - Hin. Spisując swą mądrość sprzeniewierzył się sędziwy mędrzec swej zasadzie nauczania bez słów, ale dzięki temu poznała potomność doktrynę Lao-Tse. Nie wdając się w sporne zagadnienia autentyczności dzieła, znamy doktrynę Lao-Tse z książki, noszącej od III wieku n. e. tytuł *Tao-Te-King*. System filozoficzny Lao-Tse zgodnie z tytułem dzieli się na dwie części. Pierwsza, traktująca o Tao, tj. o naczelnej zasadzie wszechświata oraz część druga, mówiąca o cnocie. W obecnym układzie Tao-Te-King składa się z 81 rozdziałów.

Podstawą systemu Lao-Tse jest „Tao"; słowo to w literaturze europejskiej nie jest jednoznacznie rozumiane [5]). Lao-Tse mówi o Tao, jako o czymś niewidocznym, niesłyszalnym, nieuchwytnym, bezsubstancjalnym, a jednocześnie początkującym, przenikającym i kończącym wszystkie zjawiska i rzeczy. Człowiek może zbliżyć się do Tao przez zupełne oderwanie się od życia praktycznego i zwrócenie się ku swemu wnętrzu. Spokój oraz szczęście można osiągnąć przez zaniechanie wszelkich wysiłków i wszelkiego działania. „Tao nigdy nie działa, a mimo to osiąga wszystko". Stąd też wywodzi się naczelna zasada taoizmu — koncepcja nie-działania. Myśli Lao-Tse o życiu wewnętrznym przejęły w poźniejszych wiekach różne kierunki mistyczne. Pierwotny jednak taoizm Lao-Tse zawierał elementy prymitywnego materializmu przejawiające się w uznaniu materialnej jedności świata, która wyraża się w nieosobowym ładzie przyrody — w Tao.

Lao-Tse nauczał, że w świecie rzeczywistości panuje walka przeciwieństw, że wszystkie zjawiska i rzeczy warunkują swe przeciwieństwa. Jedynie Tao wyraża naturalną prawidłowość, ono zapewnia doskonałość, a wszelkie działanie jest tylko zakłóceniem naturalnego porządku. Występowali więc zwolennicy Lao-Tsego przeciw wszelkim normom regulującym życie społeczne, uważali za ciężkie uchybienie wszelkie próby reform społecznych i tak w końcu skazane na niepowodzenia. Przez zakaz wszelkiej interwencji w sprawy społeczne usiłował Lao-Tse wyprowadzić państwo z chaosu. Doktryna Lao-Tse stara się wytłumaczyć

konieczność biernego podporządkowania się człowieka losowi i zgodnego postępowania z Tao — w przeciwnym razie życie człowieka pełne jest namiętności, rozczarowań i smutku. Przez nie-działanie, tj. pełne zdanie się na naturalny bieg rzeczy — człowiek osiąga spokój wewnętrzny i szczęście. Myśl o zupełnym poddaniu się losowi przypisywana była przed Lao-Tse półmistycznemu cesarzowi Szun, który uczynił z niej podstawową zasadę swych rządów.

Występował Lao-Tse przeciw wszelkim zarządzeniom i nakazom władzy uważając, że prawo stanowione pociąga w następstwie przekroczenia i łamanie praw, co powoduje z kolei zamęt i niepokój w państwie. „Duchowym tworem — mówi Lao-Tse — jest państwo i oddziaływać nań nie można. Wszelkie próby ingerowania są zawsze skazane na niepowodzenia i rozbijają jedność". Władca nie powinien interweniować w sprawy ludu. „Święty — naucza Lao-Tse — sprawując rządy opróżnia serca a napełnia brzuchy, osłabia wolę a wzmacnia kości. Zabiega stale, aby lud niczego nie wiedział i niczego nie pożądał; ci natomiast co wiedzą, aby nie śmieli działać. Kiedy uprawia się nie-działanie — wówczas są dobre rządy".

Panujący cesarz, w doktrynie Lao-Tse — jest jedną z czterech naczelnych wielkości wszechświata. „Wielkie jest Tao — mówi Lao-Tse — wielkie jest niebo, wielką jest ziemia i wielkim jest cesarz". Tak więc doktryna taoistyczna mówi o boskim pochodzeniu władzy cesarskiej. „Kto jest cesarzem, ten jednoczy się z niebem; kto jest zjednoczony z niebem ten będzie podobny Tao, które istnieje od wieczności".

Jednakże cesarz winien rządzić bez żadnego przymusu, bez aparatu władzy i wojska. „Im więcej wydaje się zakazów w świecie, tym bardziej ubożeje lud... Im więcej ogłasza się praw i poleceń, tym więcej jest złodziei i rabusiów". Wszelka przemoc wywołuje reakcję i niepokój wśród ludu. Oddziały wojskowe pozostawiają po sobie nędzę. Wobec tego — nauczał Lao-Tse — władca winien z pokorą odnosić się do poddanych, a uległość wobec ludu uważał za najlepszą metodę rządzenia. „Jeśli władza jest cichą i nienarzucającą się, wówczas lud jest prawy i szlachetny...

Jeśli lud głód cierpi — to znaczy, że zbyt wielkie na nim ciążą podatki — oto przyczyna jego nędzy...

Jeśli lud z trudnością jest rządzony — to znaczy, że zbyt wielkie na nim ciążą prace — oto przyczyna jego nieposłuszeństwa...

Jeśli lud obojętnie na śmierć spogląda — to znaczy, że zbyt wiele ma cierpień, aby mógł dbać o życie — oto dlaczego umiera bez żalu..."

W jednym z ostatnich rozdziałów Tao-Te-King rysuje sędziwy filozof, zaledwie w kilkunastu wierszach, swój ideał ustrojowy. Jest to małe księstwo rządzone bez biurokracji i wojska. Państwo jest samowystarczalne i nie zagraża sąsiadom, ludność w idealnym państwie żyje zgodnie z naturą i jest szczęśliwa, gdyż powróciła do idyllicznej zgody wspólnoty pierwotnej. Współistnienie drobnych księstw niezdolnych do wojen było ideałem dla Lao-Tse w okresie wewnętrznych konfliktów niepokojących Chiny [6]).

Doktryna Lao-Tse jest krytyką panujących stosunków społecznych. Wierzyli jego zwolennicy, że każde społeczeństwo dotknięte ciężką chorobą jedynie tylko przez zupełny spokój może powrócić do zdrowia, a więc niedziałanie może zregenerować siły chorego społeczeństwa. Każdy natomiast zabieg, każdą interwencję w sprawy społeczne, traktowali taoiści jako przyczynę pogłębiającą schorzenia.

Mogła przemawiać doktryna Lao-Tse do klas, które najbardziej odczuwały ciężar prowadzonych wojen, którym dokuczał ucisk podatkowy i formalistyczna biurokracja feudalnych władców. Jednakże była to zbyt abstrakcyjna doktryna, by mogła upowszechnić się wśród ludu chińskiego, a ponadto doktrynę tę przenikała fatalistyczna bierność i zupełna niewiara w człowieka, dla którego ideałem miało być nie-działanie.

Wśród następców Lao-Tse na uwagę zasługują myśli dwu filozofów Czuang-Tsy i Jang-Czu. Pierwszy żyjący w IV w. p. n. e. — jest autorem dzieła, w którym zwalczając konfucjanizm wykłada zasady taoizmu. Księga ta od 742 roku n.e. znana jest pod nazwą *Prawdziwa Księga Południowego Kwiatu* [7]). Świat, nauczał Czuang-Tsy, w którym żyjemy jest pełen sprzeczności, stąd sądy ludzkie o nim różnią się i zmieniają. A że nie można

ustalić absolutnego kryterium dla oceny zjawisk, przeto należy oderwać się od świata i dzięki niedziałaniu i obojętności poprzez spokój wewnętrzny osiągnąć Tao, a więc doskonałe poznanie. „Nie-działanie powoduje spełnienie swego obowiązku. Nie-działanie prowadzi do pogodnego zadowolenia, a wtedy nie ma miejsca na troski i zgrzyzoty..." W poglądach Czuang-Tsy wyrażone jest również przeświadczenie, że człowiek nie ma wpływu na zdarzenia otaczającego świata i tylko dzięki Tao osiąga jedność z naturą. Zdobycie owej prajedni początkującej oraz kończącej wszystkie zjawiska i rzeczy — oto ideał Czuang-Tsy. „Kiedy się pojmie jedność, wszystkiego można dokonać. Kto nie ma osobistych celów, temu nawet upiory i duchy są posłuszne". Taoistyczny mędrzec, człowiek o zaletach królewskich, kroczy nieznany, wstydząc się swych umiejętności. Czuang-Tsy widział w społeczeństwie naturalny porządek. „Jeżeli niebo, — mówi on — i ziemia, które przecież są najbardziej boskie, mają swoje stopniowanie wzniosłego i niskiego, o ileż bardziej jest to potrzebne dla ładu ludzkiego. W świątyniach przodków pierwszeństwo mają stopnie pokrewieństwa. Na dworze ma pierwszeństwo dostojeństwo. Na wsi ma pierwszeństwo wiek. W prowadzeniu spraw ma pierwszeństwo rozsądek. Taki jest porządek wielkiego Tao". Poprzez zrozumienie Tao władca osiąga znajomość porządku społecznego, nie wiążą go żadne prawa lecz tylko Tao, natomiast prawa i obyczaje wiążą jedynie podwładnych.

Do zupełnie odmiennych wniosków dochodzi starszy od Czuang-Tsy o kilkadziesiąt lat, J a n g-C z u, zaliczany również do taoistów. Nie pozostawił po sobie Jang-Czu żadnych prac i tylko wzmianki u innych autorów dają nam obraz jego doktryny. I on uważał za bezcelowe wszelkie usiłowania i dążenia, zmierzające do poprawy i przebudowy stosunków społecznych. Jednakże droga ku szczęściu nie prowadziła, według Jang-Czu, poprzez wewnętrzną kontemplację, jak nauczali taoiści, lecz przez zaspokojenie pragnień egoistycznych. Zalecał Jang-Czu użycie życia, gdyż w obliczu śmierci są wszyscy równi, dobry i zły, sprawiedliwy i niecny, mądry i głupi. Pełna niewiary w uzdrowienie chaosu społecznego, głosiła doktryna Jang-Czu egoizm, zwalczając tradycyjne wierzenia, konwenanse i panującą etykę. Szydząc z konfucjonistów zapobiegających gorliwie o przywrócenie

minionego porządku zapytuje Jang-Czu złośliwie: „O cóż ma się więcej troszczyć ten, kto posiada wygodne mieszkanie, piękne szaty, wytrawne jedzenie i ładne kobiety?".

Odmienna bowiem była doktryna polityczna Konfucjusza, mimo że rozbieżności między dwoma szkołami ostro ujawniły się dopiero w ciągu wieków.

Taoistyczne myśli o zaniechaniu interwencji, o niewpływaniu na sprawy społeczne, o niesprzeciwianiu się złu głoszone przez zwolenników Lao - Tse budziły krytykę ze strony zwolenników Konfucjusza, którzy wysuwali pozytywny program przywrócenia minionych stosunków feudalnych.

4. Konfucjusz i jego doktryna

Doktryna Konfucjusza powstała i miała swych zwolenników wśród kół urzędniczych, które w okresie rozbicia Chin na wiele państewek odgrywały niemałą rolę [8]). W tych kołach pielęgnowano kult dobrze urodzonych i pogardzano gminem. Istniała też wśród urzędników sprzyjająca atmosfera dla pielęgnowania formalistyki, ceremoniału i rytuału. Tam też doceniano i studiowano tradycję, którą posługiwali się urzędnicy przy uzasadnianiu wzajemnych żądań i pretensji swoich mocodawców. Środowisko urzędnicze kształtowało doktrynę odpowiadającą klasie panującej. Sens owej doktryny sprowadzał się — do przywrócenia minionej przeszłości, do wskrzeszenia feudalizmu z jego formalistyką, etykietą i rytuałami, a przede wszystkim do przywrócenia pokory u ludu. „Cnota władzy — powtarzali za Konfucjuszem jego wyznawcy — jest jak tchnienie wiatru, a cnota pospolitych ludzi jak trawa. Gdy wiatr wieje trawa ugiąć się musi".

W środowisku urzędniczym urodził się Konfucjusz w roku 551 p.n.e., ojciec bowiem jego był małym urzędnikiem wojskowym. Kung, bo takie jest nazwisko Konfucjusza, sposobił się do służby urzędniczej, kierując swój umysł od piętnastego roku życia, jak sam mówi o sobie, ku wiedzy. Jednakże nie było danym Konfucjuszowi urzeczywistnić w praktycznej polityce swej doktryny. Poza niedługim okresem piastowania urzędu w państwie Lu, gdzie rezultaty jego działalności politycznej miały być

nadzwyczajne — musiał Kung ograniczyć się jedynie do wykładania uczniom swej doktryny. Nazywano go mistrzem Kung, — Kung-Fu-Tse, w Europie zlatynizowano jego nazwisko na Konfucjusz.

Widzimy Konfucjusza w otoczeniu uczniów komentującego stare dokumenty i tradycję. „Przekazuję a nie tworzę — mówił Konfucjusz uczniom — wierząc starożytnym i kochając ich". Rozmowy mistrza z uczniami — *Lun Ji*, spisane około sto lat po śmierci Konfucjusza, który zmarł w 479 r. — dają nam obraz żywej działalności nauczycielskiej. Musiała być silna i oddziaływująca na otoczenie osobowość Konfucjusza, skoro liczne grono uczniów towarzyszyło mistrzowi w jego wędrówkach w poszukiwaniu władcy, któryby wcielił jego doktrynę w czyn. Konfucjusz usiłował bezskutecznie oddziaływać na politykę w oparciu o znajomość i interpretację dawnych tekstów. Ponieważ nie mógł zrealizować tego zamiaru, przeto u końca swego życia, niezrażony niepowodzeniami, poświęcił się redakcji starych dokumentów, aby przekazać je swoim uczniom.

Głównym zamierzeniem Konfucjusza było przywrócenie zwichniętego porządku w społeczeństwie i to w okresie, o którym mówi Mencjusz — uczeń Konfucjusza — że „świat wyszedł z swoich kolein, lekceważone były ustawy i prawa. Powszechnie słyszano bezbożne mowy i równocześnie panoszyły się okrutne czyny". I oto zreformować społeczeństwo wedle tradycyjnych wzorów, przywrócić utracony pokój i porządek w rodzinie i państwie było gorącym pragnieniem Konfucjusza. Zapytywał raz Konfucjusz trzech swoich uczniów o ich ambicje polityczne. Jeden pragnął sławy wodza i bohaterskiej odwagi; drugi potęgą słowa chciał wychowywać ludzi. Wreszcie marzeniem trzeciego było stanowisko doradcy rozsądnego monarchy, przez którego mógłby wpłynąć na ustrój i ludzi. „Dbałbym — mówił uczeń — aby miasta i place nie były więcej otaczane murami, a lud wtedy przekuje miecze na lemiesze i bez strachu i obawy pasać swe bydło będzie w dolinach i lasach. Postarałbym się — mówił dalej uczeń — o tysiącletni pokój, a wtedy komu będzie przydatna odwaga bohatera, lub zdolności krasomówcze?". Uznał Konfucjusz odpowiedź ucznia za swoją. Ale jak odzyskać utracony porządek w społeczeństwie?

Środkiem przywracającym zachwianą równowagę państwa i rodziny, w doktrynie Konfucjusza, miało być doskonalenie osobowości człowieka. Nauczał Konfucjusz, że święci, bohaterowie — są jedynie twórcami kultury dzięki przyrodzonym właściwościom. Posiąść natomiast kulturę może każdy poprzez studiowanie tradycji, rytuałów, muzyki, słowem, przez stałe doskonalenie swej osobowości na wzorach przeszłości staje się człowiek szlachetnym. I oto ci, którzy posiedli etyczną kulturę i wiedzę — owi szlachetni, mieli spowodować naprawę ustroju społecznego. Zajmując najrozmaitsze stanowiska mieli oddziaływać na rodzinę i państwo. W ten sposób klasy panujące w oparciu o aparat urzędniczy wyszkolony na tradycji mogły utrzymywać swe panowanie, przeciwstawiając się w imię wyidealizowanej przeszłości wszelkiemu postępowi. Spośród szlachetnych typu konfucjańskiego mieli rekrutować się urzędnicy państwowi, którzy mieli rządzić nieuczonym gminem. Obyczajność, dobroć, umiar, odpowiedzialność za słowa i czyny, lojalność, dokładność, konsekwencja — oto cechy różniące szlachetnych od tłumu.

Głosił Konfucjusz arystokratyczną ewangelię swoim uczniom, kiedy mówił, że warunkiem postępowania obyczajowego jest: „...godność osobista, wielkoduszność, odpowiedzialność, gorliwość i dobroć. Kto posiada — mówił Konfucjusz — godność osobistą, jest opanowanym; wielkodusznością zdobywa się lud; odpowiedzialność rodzi zaufanie; gorliwość gwarantuje powodzenie; dobrocią wreszcie można ludzi wychować i zmienić".

Odpowiednio wychowani — owi szlachetni — mieli dokonać przeobrażeń społeczeństwa rozpoczynając od rodziny, którą Konfucjusz uważał za naturalną jednostkę. W niej należało przywrócić uświęcone tradycje, dawne zależności, a przede wszystkim przywrócić nadrzędność ojca nad żoną i dziećmi. Doktryna nakazywała wzorem rodziny wskrzesić zależności w państwie, czyniąc przyrodzoną i niewzruszoną zależność panujących nad poddanymi. Czynną rolę przy odbudowie porządku państwowego mieli odegrać wykształceni urzędnicy, których zadaniem było odzyskać u ludu utracone zaufanie do władzy. Siła państwa, uczył Konfucjusz, nie może być oparta jedynie o nakazy i system kar, gdyż porządek i pokój w państwie gwarantuje dobrowolne i świadome uznanie władzy. Szczególne znaczenie w doktrynie

Konfucjusza mają starannie wyszkoleni urzędnicy. Stąd zapytany o sztukę rządzenia, odpowiedział Konfucjusz: „Zabiegaj o dobrych i odpowiednich urzędników, przebaczaj drobne błędy, wyróżniaj wreszcie ludzi zdolnych i z charakterem". W tradycji wyszkoleni urzędnicy mieli ożywić stare instytucje, tak rodzinne, jak i państwowe.

Z biegiem lat doktryna Konfucjusza poczęła oddziaływać na stosunki społeczne, pod jej wpływem wytworzony system egzaminów, potrzebnych dla objęcia stanowisk urzędowych wychowywał w duchu formalistycznym urzędników, wszczepiony natomiast kult przeszłości zagradzał drogę wszelkiemu postępowi.

Po śmierci Konfucjusza następcy jego w pewnym sensie modyfikowali polityczną doktrynę mistrza. Powstało wiele szkół, w których kultywowano doktrynę nową, jednakże macierzystym ośrodkiem była szkoła w Lu, którą przez pewien czas prowadził wnuk Konfucjusza Tsi-Si. Z tej szkoły wywodzi się między innymi traktat o rządzeniu, tzw. *Wielka Wiedza*. Myślą przewodnią tego traktatu jest również konfucjańska koncepcja doskonalenia osobowości, z tym, że rozwojowi etyki indywidualnej winien dorównywać rozwój etyki społecznej. Obok doskonalenia świadomości indywidualnej, warunkującej jasne myślenie i przemyślaną działalność człowieka, Wielka Wiedza wskazuje na zadanie jednostki wynikające z jej życia w kręgu rodziny, państwa i ludzkości. W ten sposób usiłowano połączyć proces jednostkowego doskonalenia z działalnością społeczną.

Najgorętszym i utalentowanym rzecznikiem doktryny Konfucjusza był Meng-tse, którego znamy pod zlatynizowanym nazwiskiem M e n c j u s z (372—289). Żywiąc niespotykane uwielbienie dla mistrza, którego uważał za największego człowieka ludzkości — walczył zwycięsko Mencjusz z przeciwnikami Konfucjusza, a dzięki jasności i barwności stylu stał się czołowym nauczycielem nowej doktryny. Wydaje się, że podobnie jak Lao-Tse sławę i rozgłos zawdzięczał pracy Czuang-Tsy — tak też szermierzem sławy Konfucjusza był optymistyczny Mencjusz. On to głosił, że człowiek z natury jest dobry i skłonny do czynów szlachetnych i że jedynie złe otoczenie i nieodpowiednie wychowanie deprawują człowieka, zadając gwałt naturze. Stąd obowiązkiem jest troska o rozwój przyrodzonych wartości człowieka. Umieścił

Mencjusz u szczytu wszystkich cnót potrzebę pomocy wzajemnej, współżycia, współdziałania i współczucia dla bliźnich. Wierzył bowiem, że owe właściwości natury ludzkiej są fundamentem społeczeństwa ludzkiego. Społeczna interpretacja doktryny mistrza nie osłabiała zasadniczej tezy Konfucjusza o uzdrowieniu rodziny i państwa. Nauczał bowiem Mencjusz, że „Bez księcia i ojca — bez państwa i rodziny, ludzkość powróciłaby do stanu zwierzęcego".

Do kontynuatorów myśli Konfucjusza zalicza się również Sun-Tsi (315—235 p.n.e.) pomimo jego odstępstw od ortodoksyjnej doktryny. Był to jeden z najbardziej trzeźwych i realnych umysłów wśród wyznawców Konfucjusza. Sposób jego myślenia a przede wszystkim założenia doktryny mistrza rozumiał zupełnie odmiennie w porównaniu z Mencjuszem. Odsłaniał Sun-Tsi zwierzęcą naturę człowieka i widział potrzebę jej ujarzmienia — wszak „Każdy człowiek ma wrodzone żądze, które szukają przedmiotu swego zaspokojenia. Walka i zamęt będą panowały, jeśli pożądliwości ludzkie nie będą ujęte ramami praw. Gardzili nieładem święci, przeto stworzyli zwyczaje i prawa, aby okiełznać lud". Mniemał Sun-Tsi, że egoistyczna natura ludzka, skłonna do złego, jedynie poprzez skrupulatne przestrzeganie etykiety i norm prawa oraz moralności — może uzyskać cechy szlachetności. Tak więc dobroć jest sztucznym produktem wychowania, a przestrzeganie rytuału, ceremonii, moralności i prawa, jak też uprawianie muzyki należy traktować jako środki wychowawcze.

Z biegiem lat zyskiwała wyznawców nowa doktryna, tak że szeroki był jej zasięg u schyłku panowania dynastii Czou. Niebawem jednak, to znaczy w momencie zjednoczenia Chin w 221 r. p. n. e. doktryna Konfucjusza jest oficjalnie potępiona, a jej wyznawcy prześladowani. Krótki był okres niełaski dla wyznawców doktryny Konfucjusza, gdyż już po kilkudziesięciu latach miał nastąpić świetny renesans konfucjanizmu.

5. Mo-Ti w walce z doktryną Konfucjusza

Przesadna ceremonialność głoszona przez wyznawców Konfucjusza musiała wywoływać głosy krytyki. Trzeźwiejszym umysłom pustą i uciążliwą wydawała się surowo przestrzegana reguła

uprzejmości. Czyż wszystkim mogło podobać się twierdzenie Konfucjusza, że „szacunek nie oparty na uprzejmości staje się nużącą krzątaniną; troskliwość bez uprzejmości przeistacza się w bojaźliwość; odwaga pozbawiona uprzejmości zamienia się w nieposłuszeństwo; energia nie ujęta w karby uprzejmości staje się nieokrzesaniem...".

Konfucjańską etykietę i zewnętrzną ceremonialność poddał ostrej krytyce twórca trzeciej doktryny politycznej, Mo-Ti. O dwa pokolenia młodszy od Konfucjusza, głosił swe poglądy Mo-Ti w czasie, kiedy już nie żyli pierwsi uczniowie Konfucjusza. Była to niewątpliwie głębsza i oryginalniejsza umysłowość od Konfucjusza, mimo że doktryna Mo-Ti, początkowo popularna dzięki pewnym rysom utopijnym, utrzymywała się w Chinach przez okres niecałych dwu stuleci, tak że u progu II wieku p.n.e. nie spotykamy zupełnie jej zwolenników [9]).

W walce z poglądami Konfucjusza, na gruncie społecznego fermentu, ukształtowała się i ta doktryna. Wydaje się, że na jej uformowanie nie bez wpływu pozostały z jednej strony studia matematyczno-techniczne Mo-Ti, a z drugiej strony środowisko wojskowe, w którym obraca się autor doktryny. Umocnieniami bowiem fortyfikacji wojennych zajęty był Mo-Ti, a dowodem zainteresowania sprawami militarno-technicznymi jest fakt, że ostatnie rozdziały rozważań poświęconych doktrynie religijno-społecznej zawierają wskazówki o sposobie prowadzenia wojny obronnej oraz zasady techniki fortyfikacyjnej. Formalizm doktryny Konfucjusza znalazł się pod obstrzałem ostrej krytyki Mo-Ti. Kult przodków, ceremoniał pogrzebowy, kosztowną etykietę — traktował jako zbędną rozrzutność, uważał Mo-Ti, że owa formalistyczna działalność, zupełnie niepotrzebna i jedynie na efekt obliczona — kosztami obciąża klasy nieposiadające. W imię ścisłości zarzucał Mo-Ti wieloznaczność, płynność i mglistość konfucjańskim określeniom takim, jak dobroć czy obyczajność. Zwalczał pogląd Konfucjusza o naturalnym charakterze rodziny i państwa. W doktrynie politycznej Mo-Ti państwo i rodzina nie były etycznymi i naturalnymi ogniwami spajającymi społeczeństwo, jak to sobie wyobrażał Konfucjusz. Mo-Ti chciał widzieć w społeczeństwie zespół jednostek, które wzajemnie obdarzają się powszechną miłością i które można świadomie i celowo zor-

ganizować. Mimo że ową ustrojową koncepcję przenika teistyczny światopogląd, usiłował Mo-Ti uzasadnić swoje poglądy na drodze logicznej. Punktem wyjścia doktryny jest uznanie osobowego boga, który będąc najwyższą władzą dla ludzi, nakazuje powszechną miłość. Panowanie boga na ziemi winno być realizowane przez swoisty rodzaj teokracji.

Odbiegały formy organizacyjne społeczeństwa w doktrynie Mo-Ti od tradycyjnych wzorów. Ludzie winni być związani bezwzględną i powszechną miłością i oto owa społeczność zespolona uczuciami miłości miała tworzyć hierarchicznie i celowo zorganizowany ustrój, przypominający organizację wojskową. Ludzie kierujący życiem społecznym winni bez reszty poświęcić się służbie społecznej. Schemat ustrojowy zamykał „wielki władca" stojący na szczycie hierarchii społecznej, realizujący wolę boga; on był też, w myśl doktryny odpowiedzialny jedynie przed bogiem.

Niezależnie od podstawowej zasady, a więc powszechnej i bezwzględnej miłości, doktryna Mo-Ti wymagała od społeczeństwa prostoty życia, trzeźwości i oszczędności oraz posłuszeństwa. Tak więc zasada powszechnej miłości, posłuszeństwa i ascetyczny tryb życia, miały przenikać to nowe — sztucznie zorganizowane, społeczeństwo; pomyślana organizacja społeczeństwa stała się wzorem szkoły, którą stworzył dla swych uczniów Mo-Ti. Dla uzasadnienia swych poglądów posługiwał się Mo-Ti niekiedy argumentami utylitarystycznymi. I tak nauczał, że interes osobisty nakazuje ludziom przyjąć i przestrzegać zasady powszechnej miłości, albowiem jej brak jest źródłem wszelkiego zła i niepokoju na świecie. Panujący winien nakazać poddanym przestrzeganie zasady powszechnej miłości; wierzył Mo-Ti, że nakaz taki będzie wykonany, wszak obywatele posłusznie przestrzegają o wiele cięższe zarządzenia wydawane przez władców.

Ale nie tylko motywami utylitarystycznymi uzasadniał Mo-Ti swe poglądy; jego doktryna nakazywała bezinteresowną gotowość do poświęceń na rzecz społeczeństwa. Tak że nawet ci, co wrogo i krytycznie odnosili się do Mo-Ti przyznawali, że był on gotów życie swe oddać dla zbawienia świata. Z ogólnej zasady miłości wyprowadzał Mo-Ti bezwzględne potępienie wojen zaczepnych, chciał bowiem w ten sposób doprowadzić walczące

Chiny do powszechnego pokoju. Tezę o zakazie wojen zaczepnych uzupełniał Mo-Ti koniecznością sposobienia się kraju do obrony przed każdą agresją. Logicznie myślący filozof pragnął stworzyć realną podstawę gwarantującą pokój, stąd też i zakaz jedynie wojen zaczepnych. Usiłował Mo-Ti racjonalnie uzasadnić swoje poglądy — nie uznawał argumentów zaczerpniętych z tradycji; negował naturalny charakter rodziny i państwa; nie posługiwał się w swej doktrynie politycznej argumentami etycznymi. Ustrój społeczny pragnął widzieć jako rezultat celowej i świadomej działalności ludzkiej. Rozkładających się stosunków społecznych nie próbował Mo-Ti ratować wzorami przeszłości — jak to czynili zwolennicy Konfucjusza — wysuwał natomiast nowe i śmiałe koncepcje ustrojowe, nie wolne od rysów utopijnych, do przyjęcia których nie było dojrzałe społeczeństwo.

6. Doktryna prawnicza

O ile Mo-Ti usiłował na drodze logicznej argumentacji zwalczać doktrynę Konfucjusza, przeciwstawiając jej w pewnym sensie utopijną organizację społeczną, o tyle zwolennicy tzw. szkoły prawniczej zwalczali poglądy Konfucjusza ze stanowiska praktycznej polityki. Zrodzoną na skutek przemian gospodarczo-społecznych doktryną szkoły prawników zwalczały koła rządzące nieprzydatne stosunki rozbicia feudalnego, które nie odpowiadały już ani narastającej gospodarce towarowo-pieniężnej, ani procesowi umacniania się własności prywatnej, ani wzmagającym się obrotom handlowym. W państwach, w których nowe życie gospodarcze łamało zapory przeszłości rodziła się potrzeba sprawnej administracji, jednolitego porządku prawnego, ochrony własności prywatnej. Ideologicznym refleksem przemian społecznych i potrzeb praktycznej polityki była szkoła prawników, tak że w jej szeregach znajdujemy obok teoretycznych umysłów ludzi praktyki.

Początki doktryny prawniczej wiążą się z historią księstwa Tsi, które w VI i V wieku p.n.e. odgrywało dominującą rolę wśród państw feudalnych Chin. W państwie tym książe Suan w obliczu rozkładu stosunków feudalnych powołuje Akademię dla nauko-

wego opracowania zasad nowego scentralizowanego ustroju. Akademia była terenem wzajemnych starć zwolenników doktryny Lao-Tse, Konfucjusza i Mo-Ti, w jej ramach też uformowała się doktryna prawnicza [10]).

W przeciwieństwie do poglądów Konfucjusza, który wartość ustroju uzależniał od walorów etycznych panującego i jego urzędników — zwolennicy doktryny prawniczej w instytucjach politycznych i prawnych widzieli główne źródło dobrego ustroju. Charakterystyczna dla panujących poglądów w Akademii jest rozmowa jej trzech członków „Tien-Tsi w czasie studiów nad księgą dokumentów zauważył, że w okresie rządów Jao panował powszechny pokój. Na to zapytał Jung-Tsi, czy ten stan rzeczy był spowodowany rządami świętego władcy? Wtedy odpowiedzi udzielił Pong-Mong, wyjaśniając, że nie rządy świętego, ale święte prawa przyniosły powszechny pokój".

Panujący system prawny uważano w Akademii za centralne zagadnienie ustrojowe, stąd też w doktrynie szkoły prawniczej nadrzędna rola instytucji prawnych przesłaniała osobę panującego. Nie zamierzali Akademicy ulepszyć moralnie świata, ich celem było wprowadzenie jedynie porządku w stosunkach społecznych przez odpowiednie reguły prawne, albowiem przyjmowali, że ilość dobra i zła na świecie jest stała. Pożądany układ społeczny miał być osiągnięty przez urzeczywistnienie w państwie ośmiu idei: miłości, sprawiedliwości, precyzyjności określeń, obyczajności, muzyki, prawa, nagradzania i karania. Wedle tych poglądów realizacja owych idei miała gwarantować sprawne działanie państwa bez względu na kwalifikacje osobiste panującego. Teoretyczne sformułowania doktryny prawniczej w państwie Tsi stały się wskazówką dla politycznej działalności państwa Tsin. Dalsze bowiem dzieje doktryny prawniczej wiążą się z historią państwa Tsin w IV i III wieku. Pasmem sukcesów jest ten okres dla księstwa Tsin, a jego ukoronowaniem — zjednoczenie całych Chin przez władcę tego państwa. Oficjalną doktryną polityczną w państwie Tsin były poglądy szkoły prawników. Czołowym jej przedstawicielem, a zarazem świetnym organizatorem życia gospodarczego i politycznego — był Wei Jang. On to nadał ziemię chłopom, dokonał unifikacji miar i wag, zrekonstruował system podatkowy, wprowadził organizację policyjną, wydawał pra-

wa, budował drogi, osuszał bagna — słowem, przy pomocy władzy i prawa przebudował stosunki społeczne.

Zwalczali zwolennicy doktryny prawniczej konfucjańskie apoteozowanie przeszłości, uważali, że jedyną gwarancją potęgi państwa jest porządek dostosowany do aktualnej sytuacji, a zatem głosili potrzebę silnej władzy i sprawnej administracji, stojącej na straży porządku prawnego. Normy prawne w doktrynie prawniczej były zasadniczym czynnikiem zwalczającym ustrój feudalny, stąd też i rozważania analityczne na temat prawa, jego powszechności, sankcji, publikacji, czy też skuteczności [11]).

Kiedy w 221 roku p.n.e. władca księstwa Tsin, król Czeng, jednoczy całe Chiny, rozpoczyna się okres bezwzględnej walki z systemem rozdrobnienia feudalnego w oparciu o doktrynę prawniczą. Z myślą, aby historia Chin zerwała ze wszystkim, co minione Czeng nazwał się Pierwszym Żółtym Władcą — Sze-Huang-Ti.

Skupiwszy w swym ręku absolutną władzę likwidował nowy cesarz feudalne księstwa, a na ich miejsce ustanowił 36 okręgów administracyjnych, kierowanych przez urzędników podporządkowanych władzy centralnej. Wzorując się na księstwie Tsin i reformach Wei Jang dążył cesarz do zupełnej unifikacji państwa, w tym celu wydawał szereg ustaw, wprowadził jednolite pismo, jednolite wierzenia, w imię jednolitości etnicznej przesiedlał setki tysięcy ludności z jednego krańca państwa na drugi, specjalnie kolonizując południowe rubieże Chin. Od strony północnej w obawie przed najazdami koczowniczych Hunnów ochrania Sze-Huang-Ti swe jednolite państwo murem, łącząc fragmenty wałów obronnych, jakie budowały poszczególne księstwa w jedną całość fortyfikacji ciągnących się na przestrzeni 2.400 km. W roku 213 p.n.e. w walce z tradycją feudalną wydał cesarz dekret o spaleniu książek skierowując w ten sposób głównie uderzenie przeciwko doktrynie Konfuncjusza i jego zwolenników. Każdy z poddanych musiał oddać w najbliższym urzędzie wszystkie książki, za wyjątkiem rozpraw traktujących o rolnictwie, medycynie i wróżbiarstwie. Przede wszystkim spłonęły stosy książek pisanych na wąskich tabliczkach bambusowych, zawierające tradycję opracowaną przez Konfucjusza i jego następców. Nie wahał się Sze-Huang-Ti w nieustępliwej walce z feudalizmem

pozbawiać wolności a nawet karać śmiercią zwolenników nauki Konfucjusza, skutecznie realizując zamiar scalenia Chin.

Wielka musiała być sława cesarza Sze-Huang-Ti i jego rodzinnego księstwa, skoro Europa nazwą księstwa Tsin określała całe zjednoczone państwo zmieniając odpowiednio greckie brzmienie na Chiny.

Praktycznym sukcesom doktryny prawniczej towarzyszyły również teoretyczne jej opracowania. Za reprezentatywnego przedstawiciela szkoły prawniczej uchodził Han-Fei-Tsen, autor 55 prac odznaczających się jasnością i precyzyjnością, którym jednakowoż zarzucono zupełny brak miłości ku ludziom [12]). Odróżniał w człowieku Han-Fei, obok właściwości naturalnych, niezmiennych — właściwości zmienne, nabyte. Owe zmienne właściwości formuje odpowiedni porządek prawny; przede wszystkim prawo winno wzmacniać poczucie dyscypliny, obowiązkowości i posłuszeństwa. Władca, którego umieszczał Han-Fei poza aparatem władzy był traktowany jako najwyższe źródło kar i nagród. Głównym motywem działalności ludzkiej — w doktrynie Han-Fei — była obawa przed karami. Tak więc sankcje uregulowane prawem były — wedle tej doktryny — najpewniejszą gwarancją poprawnego zachowania się tak poddanych, jak i urzędników. Atrybut skuteczności norm prawnych wiązał Han-Fei z potrzebą stałego przystosowania prawa do zmiennych warunków społecznych, tym samym występował on stanowczo przeciwko tradycyjnym normom feudalnym.

Zetknął się Han-Fei z cesarzem Sze-Huang-Ti, kiedy ten był jeszcze władcą księstwa Tsin. W państwie tym zakończył życie czołowy przedstawiciel szkoły prawniczej, popełniwszy samobójstwo w 233 roku. Wpływy i rozwój doktryny prawniczej wiążą się z historią państwa Tsin i cesarza Sze-Huang-Ti, który w walce o zjednoczenie Chin tępił tradycjonalizm konfucjański i normy zwyczajowe.

7. Dynastia Han i renesans konfucjanizmu

Niedługo trwał okres prześladowania zwolenników doktryny Konfucjusza. Śmierć cesarza Sze-Huang-Ti w roku 211 p.n.e. oraz następujący po niej kilkuletni okres anarchii dają początek no-

wej dynastii, w której ręce przechodzi władza w Chinach na cztery z górą wieki, bo od 206 p.n.e. do roku 220 n.e. Za panowania dynastii Han, gdyż tak się zwała nowa dynastia — następuje renesans konfucjanizmu, który staje się oficjalną doktryną, a jej twórca urasta do roli bohatera, a nawet boga.

Wraz z rządami dynastii Han zapanowała atmosfera tolerancji dla wszystkich doktryn religijno-społecznych, ale konfucjanizm, otoczony aureolą męczeństwa, obecnie wyrażał uczucia opozycyjne przeciw despotycznym rządom zmarłego władcy, który palił księgi konfucjańskie, a wyznawców mistrza więził i skazywał na śmierć. Wobec tego założyciel nowej dynastii Liu-Pang, chłop z południowych Chin, podejrzliwy i nieufny wobec wszelkiego mędrkowania czyni gest pojednania z konfucjanizmem, mimo że osobiście najbardziej odpowiadał mu taoizm, przesiąknięty już w tym czasie mistycyzmem. Pierwszy cesarz dynastii Han w 195 roku p.n.e. składa u grobu Konfucjusza wielką ofiarę z wołu, owcy i świni.

Rozpoczął się obecnie okres trwający dziesiątki lat, gorliwej pracy nad odtworzeniem dawnych ksiąg konfucjańskich. Nie tylko wygrzebywano z ukrycia ocalone przed ogniem cenzorskim teksty, ale też w oparciu o ustną tradycję reprodukowano mądrość Konfucjusza. Odnalezione księgi otrzymały nazwę „Starego Tekstu", natomiast odtworzone teksty na podstawie opowiadań nazywano „Nowymi Tekstami", albowiem pisane były już nowym alfabetem. Korzystając z tolerancyjnej polityki dynastii Han pilnie odtwarzali uczeni chińscy spalone pisma Konfucjusza, dokonywając z niemniejszą gorliwością zmian i przeróbek.

W roku 79 n.e. z polecenia władz powołano komisję uczonych, która miała za zadanie ustalić autentyczny tekst. Niemalże w sto lat później, bo w roku 175, wyryto na kamiennej bramie akademii państwowej rzekomo autentyczny tekst pism Konfucjusza, tzw. „Kanon konfucjanistyczny", który miał być miarodajny po wsze czasy, co oczywiście nie przeszkadzało późniejszym modyfikacjom tekstów.

Odrodzona doktryna Konfucjusza wykazuje znaczne odchylenia od swoich pierwotnych założeń. Obecnie stał się konfucjanizm teoretyczną podstawą biurokratycznego ustroju państwa chińskiego: była to doktryna biurokratycznej monarchii.

Władcy dynastii Han nie zamierzali wskrzeszać poprzedniej formy ustroju feudalnego, jak ongiś zalecał Konfucjusz. Przeciwnie, zabiegali o jednolity i sprawny aparat władzy oraz o wzmocnienie władzy centralnej. Dlatego, mimo uznania doktryny Konfucjusza, prowadzą władcy dynastii Han nadal walkę z pozostałościami wojennego feudalizmu i przy pomocy wyszkolonych na konfucjanizmie urzędników budują scentralizowany biurokratyczny aparat władzy. Obsadzano stanowiska urzędowe tymi, którzy opanowali literaturę konfucjanistyczną. W miejsce arystokracji feudalnej zjawiła się arystokracja uczonych konfucjańskich, która zajmowała najwyższe stanowiska w hierarchii państwowej. System trudnych egzaminów sprawił, że do pierwszych lat XX wieku urzędowym językiem był martwy język literatury konfucjanistycznej, niezrozumiały dla prostych ludzi. Tak więc, mimo że władcy dynastii Han zabiegali, aby zgodnie z doktryną Konfucjusza odżyła tradycja dawnych łagodnych cesarzy kapłanów — to jednak w praktycznej polityce byli oni rzecznikami centralistycznej i absolutnej władzy. Dzięki właśnie takiej polityce osiągają Chiny mocarstwową pozycję na przełomie starej i nowej ery. Specjalnie w okresie panowania cesarza Wu-Ti, który wstępuje na tron w 140 roku p.n.e., ma miejsce wyraźne wzmocnienie władzy centralnej i stanowcza rozprawa z feudalizmem. Cesarz wystąpił przeciw szlachcie feudalnej znosząc prawo majoratu, przez co nastąpiło rozdrobnienie rodowych posiadłości; zniósł monopole lokalne, wprowadzając równocześnie monopole państwowe na sól i żelazo; wprowadził podatek majątkowy; usunął lokalne systemy monetarne wprowadzając jednolity pieniądz z obowiązującym kursem.

Rozszerzyły znacznie swe posiadłości Chiny na przełomie nowej i starej ery, dysponując świetnymi szwadronami kawalerii. W roku 101 p.n.e. pada Fergana, skrzyżowanie dróg między Wschodem i Zachodem. Otwiera się droga na zachód, wojska chińskie stanęły u progu świata irańskiego i Indii. W ten sposób weszły Chiny w kontakt z krańcami świata grecko-rzymskiego i z Indiami. Iran natomiast odegrał rolę pośrednika między trzema ośrodkami kultury będąc pomostem między światem grecko-rzymskim, Chinami i Indiami. W tym czasie drogi karawan wiozących jedwab chiński przecinały rozległe przestrzenie Azji; roz-

poczyna się okres ożywionej ekspansji handlowej trwający trzy wieki.

Poznał wówczas Rzym cezarów, dzięki Partom, delikatne tkaniny chińskie nie znając tych, którzy tkali luksusowy jedwab. Ów nieznany lud zamieszkujący wschodnie krańce świata nazywali Rzymianie Seres, mówiąc o nim, że „z tkanin go znają, lecz nie z twarzy".

Prężne zewnętrznie i spoiste wewnętrznie państwo dynastii Han czyni z doktryny Konfucjusza oficjalny pogląd biurokratycznej monarchii. Obecni zwolennicy doktryny Konfucjusza nie poddawali krytyce ustroju państwowego ze stanowiska przeszłości, jak to miało miejsce ongiś, za czasów walczących królestw. Teraz w imię doktryny mistrza mędrcy konfucjańscy realizowali politykę jednolitej monarchii dostosowując przeszłość do potrzeb teraźniejszości.

Oficjalny charakter doktryny Konfucjusza nie przeszkadzał teoretycznym rozważaniom, mimo że w większości prace konfucjanistów ograniczały się do komentowania dzieł mistrza.

I tak problematyką dobra i zła „Jin i Jong" zajmował się T u n g-C z u n g - S z u (170—90 p.n.e.), jeden z czołowych przedstawicieli szkoły konfucjańskiej, który uważał, że światło i cień wyrażają najgłębszy sens świata. Odpowiednikiem światła jest życie duchowe człowieka, natomiast odpowiednikiem strony ciemnej są jego żądze. W naturze ludzkiej nie widział Tung-Czung-Szu skłonności ani do dobrego, ani do złego. W konsekwencji, uważał, że do indyferentnej natury ludzkiej skierowane są nakazy nieba czynienia dobra i unikania zła. Stąd też zasady etyczne traktował jako nakazy heteronomiczne, wywodzące się ze źródeł zewnętrznych, a nie wypływające z natury ludzkiej. Zagadnienia etyczne wypełniały większość dysput filozoficznych w szkołach konfucjanistycznych. Do tych zagadnień nawiązywał również J a n g-H i u n g (53 p.n.e. — do 18 r. n.e.), który poglądy swe publikował w formie rozmów i aforyzmów. W swej etyce Jang-Hiung przeciwstawił ideałowi etycznemu o charakterze absolutnym — możliwość względnej realizacji ideału. Wprawdzie i Konfucjusz odróżniał przyrodzoną etykę świętych od nabytej na drodze doskonalenia etyki ludzkiej — jednakże nauczał, że człowiek dzięki pracy nad sobą może osiągnąć doskonałość. Natomiast Jang-Hiung mówi

tylko o dążeniu do doskonałości nie przesądzając zrealizowania ideału etycznego.

Najbardziej wnikliwym i samodzielnym umysłem jest trzeci konfucjonista W a n g-C z u n g (27—97 n.e.). Z jego prac do naszych czasów dotrwały jedynie fragmenty dzieła *Lung-Hong*, które zawiera krytykę mistycznego myślenia, wróżbiarstwa i magii. Uderzające jest dla myślenia Wang-Czung przyrodnicze i deterministyczne ujmowanie zjawisk. Na tle rozważań etyczno-rytualnych w szkołach konfucjanistycznych, racjonalny sposób myślenia Wang-Czung odrzucający wszelką mistykę jest zjawiskiem zupełnie wyjątkowym. Uczenie ludzi racjonalnego myślenia uważał Wang-Czung za swoje posłannictwo, stąd też wielką wagę przywiązywał do jasnego stylu, a dążąc do poczytności swych pism posługiwał się nierzadko formą felietonową.

Pierwotna, niezróżnicowana jedność — nauczał Wang-Czung — dzieli się na niebo i ziemię, przy czym niebo zawiera czyste cząstki, które zdążają ku górze, natomiast zanieczyszczone spadają ku dołowi i są wchłonione przez ziemię. Cały wszechświat przenika życiodajna siła, jedyna sprawczyni wiecznych i nieustających zmian. Odrzucał Wang-Czung w swym systemie istnienie jakiejś nadrzędnej inteligencji początkującej zmiany; uważał bowiem, że w wyniku wewnętrznej konieczności wszystkie zjawiska po osiągnięciu pełni przechodzą w swe przeciwieństwo.

Świadomość ludzką traktował Wang-Czung jako zjawisko przejściowe, uwarunkowane współistnieniem duszy i ciała. Nauczał, że podobnie jak przed urodzeniem nie istniała świadomość, tak też śmierć człowieka przynosi kres jego świadomości. Zgodnie ze stanowiskiem determinizmu przyrodniczego uważał, że każdy człowiek przychodzi na świat z przyrodzonymi właściwościami, które przesądzają o dalszych kolejach jego życia. Pomimo owego fatalistycznego przekonania o wrodzonych właściwiościach człowieka, podkreślał Wang-Czung potrzebę wychowania młodzieży uznając rolę pedagogiki.

Śmiały ów myśliciel, który wzrokiem swym sięgał istoty zjawisk, na próżno zabiegał, aby oczyścić doktrynę Konfucjusza od magii i mistycyzmu. Ale doktryna ta była niedostępna zarówno dla każdej śmielszej myśli, jak też mało zrozumiała dla prostego ludu. Obca była masom doktryna Konfucjusza, co stało

się oczywiste, kiedy Chiny od końca panowania dynastii Han (upadek dynastii w 220 roku n.e.) weszły w kilkuwiekowy okres zupełnego zamętu gospodarczego i politycznego. Wtedy to lud chiński odczuwający najbardziej ponurą rzeczywistość oraz następstwa rozkładu gospodarczego, wojen, rozbicia państwowego, ruiny skarbu — garnął się do buddyzmu, zalecającego ucieczkę od życia. Nowa religia przenikała od I wieku n.e. z Indii poprzez Iran do Chin.

W Indiach głosił ją Budda mniej więcej w czasie, kiedy nauczał w Chinach Konfucjusz, a w Azji Mniejszej filozofowie jońscy tworzyli swą filozofię przyrody.

Były więc Indie kolebką doktryny religijno-społecznej o zasięgu światowym, która zdobyła antyczny Wschód.

8. Wiadomości o doktrynach politycznych Indii

Pełen tajemniczości wydawał się starożytnym kraj niemal zupełnie odcięty od świata. Odgrodzony od Azji wysokim masywem gór, otoczony morzem, stanowił półwysep Indyjski zamknięty w sobie odrębny świat. W dalekiej przeszłości jedynymi wrotami łączącymi Indie ze światem były przełęcze górskie w północno-zachodniej części półwyspu otwierające drogę poprzez Pendżab w głąb Indii. Z tymi szlakami wiąże się zasadnicza historia Indii, która rozegrała się w północnej części półwyspu, a więc na równinie między Himalajami i rzeką Narbadą. Urodzajny muł nanoszony przez rzeki Indus i Ganges oraz ich dopływy i obfite opady, które przynoszą wiatry południowo-zachodnie po okresach suszy — sprawiły, że rychło mieszkańcy równiny pasterstwo zastąpili rolnictwem. W porównaniu do spalonych żarem słonecznym obszarów Azji Środkowej — Indie z klimatem podzwrotnikowym, bujną roślinnością, dwukrotnymi zbiorami w ciągu roku — stanowią kraj zupełnie wyjątkowy.

Ale nie tylko przyroda Indii wprowadzała w zdumienie; umysłom starożytności dziwny i niepojęty wydawał się również tryb życia ludzi zamieszkujących ten kraj. Ich wierzenia, poglądy, postępowanie, układ społeczny odbiegały od ustalonych wzorów.

Kiedy Aleksander Wielki po podbiciu Azji Mniejszej, Syrii, Egiptu i Persji przekroczył w 326 roku p.n.e. Indus i maszerował w kierunku północnym przez Pendżab, usłyszał tam o mędrcach, prowadzących ascetyczny tryb życia, których nadzwyczajna moc ducha podziwem i uznaniem cieszyła się u mieszkańców Indii. Aby bliżej poznać owych niezwykłych ludzi, polecił nieustraszony Macedończyk oficerowi swemu Onesikritosowi, wychowankowi cyników zebrać dokładniejsze wiadomości. W następstwie tych kroków w otoczeniu Aleksandra znalazł się asceta indyjski, którego nazywano Kalanos, zwykł bowiem pozdrawiać swych ziomków sankryckim słowem „Kalyana". Obcy jednak musiał być ascecie blask dworu wielkiego zdobywcy, albowiem kiedy Aleksander Wielki znalazł się w Persji, indyjski mędrzec zaskoczył wszystkich swym postanowieniem rozstania się z życiem. Sporządzono wówczas stos, na który wstąpił Kalanos, rozdawszy uprzednio całe swe mienie. Palącego się stosu płomienie zwarły się nad modlącym się mędrcem, który ku zdumieniu armii śmierć wybrał, gardząc doczesnym szczęściem.

Podobny wypadek miał miejsce kilka wieków później, kiedy to podczas panowania Augusta, na stosie w Atenach dobrowolnie śmierć znalazł w płomieniach asceta Zarmanochegos, członek poselstwa wysłanego z Indii do Rzymu. W pierwszym wieku, w okresie krzewienia się w Rzymie mistyki, żywsze musiało być zainteresowanie doktrynami Indii. Ponoć w Indiach zgłębiał tajemną wiedzę czołowy mistyk Rzymu Apolloniusz z Tjany. Przedostawały się wówczas do Rzymu poglądy indyjskich mędrców przez kolonię Hindusów w Aleksandrii.

Bardziej dokładny obraz panujących wierzeń i poglądów antycznych Indii uzyskała Europa dopiero z końcem XVIII wieku.

W przemówieniu w roku 1786 Anglik, sir William Janes wykazał, że języki romańskie, celtyckie i germańskie spokrewnione są ze staroindyjskim językiem sanskrytem i że wszystkie te języki dadzą sprowadzić się do wspólnego pnia. Dalsze badania nad historią Indii doprowadziły do przeświadczenia, że na około 2000 lat p.n.e. szczepy Ariów mówiące językiem praindoeuropejskim zajęły równinę irańską. W jakiś czas potem część Ariów opuszcza tę równinę, aby od strony północno-zachodniej, poprzez przełęcze

górskie wtargnąć do Pendżabu. Około 1500 roku p.n.e. znajdujemy Ariów nad Indem i w Pendżabie, stąd przesuwają się stopniowo ku południowemu wschodowi, aż wreszcie, po ciągłych i zwycięskich walkach z ludnością tubylczą zajmują całe dorzecze Gangesu. Tu dobiegła końca w pierwszych wiekach pierwszego tysiąclecia przed n.e., wędrówka Ariów w Indiach.

Z kultem religijnym i wierzeniami Ariów związana jest historia myśli politycznej Indii, a źródłem wiadomości dla tych najbardziej odległych czasów są Wedy — wiedza święta [13]). Wedy stanowią literaturę religijną o bardzo szerokim zasięgu, która powstawała przez całe wieki. W nich zawarte są pieśni religijne, formuły ofiarne, zaklęcia, teologiczne spekulacje, rytuały, obrzędy — słowem wszystko to, co się wiązało z systemem wierzeń ówczesnych Ariów. Wedy, które dotrwały naszych czasów, składają się z czterech zbiorów (Sanhita). Pierwszy zbiór i najstarszy zwany *Rygweda*, zawiera hymny na cześć bogów; drugi zbiór — *Samaweda* przekazuje nam teksty pieśni kapłańskich; trzeci nazywany *Jadzurweda* — to zbiór modlitw i formuł ofiarnych; wreszcie czwarty zbiór *Atharwaweda* — to modlitwy i formuły wymawiane przy zaklęciach.

Z Wedami łączą się inne pisma sakralne, jak Brahmana opisująca ofiary oraz późniejsze pisma religijno-filozoficzne Upaniszad, których celem jest wytłumaczenie najgłębszego sensu ofiary. Całe wieki trwał proces kompletowania wiedzy świętej przez kapłanów i dobiegł końca dopiero około 500 roku p.n.e. Pomimo religijnego charakteru literatury indyjskiej mieszczą się w niej idee społeczno-polityczne kapłanów, którzy w szacie teologicznej wyrażali swe zapatrywania, aspiracje i interesy. Narastająca przez wieki treść Wed odsłania nam zmianę poglądów politycznych jej twórców. Przemiany w stosunkach społecznych Ariów, zróżniczkowanie gospodarcze, walka między kastami, zmiany ustrojowe — słowem wszelkie przeobrażenia, jakie dokonywały się na przestrzeni tysiąclecia — znalazły odbicie w stale uzupełnianych Wedach. Poglądy polityczne zawarte w Wedach określamy braminizmem, gdyż wyrażają zapatrywania kapłanów-braminów. Następną natomiast doktryną religijno-społeczną jest buddyzm.

Około 500 roku p. n. e. wezbrała fala opozycji przeciw dominującej roli braminów i ich uprzywilejowanemu stanowisku. Przechodziły wówczas Indie silny ferment; ciągłe wojny między licznymi państwami, ostre sprzeczności między kastami, wzrost wpływów arystokracji wojskowej — zachwiały autorytetem kapłanów i Wed. Nadszedł czas krytyki starej doktryny religijno-społecznej — rodziły się nowe poglądy i wierzenia, z których najwięcej wyznawców miał buddyzm. Wyszedł buddyzm poza granice Indii; swoim zasięgiem objęła nowa doktryna religijno-społeczna znaczne obszary Azji — była to bowiem religia światowa.

O ile braminizm zawiera poglądy polityczne kapłanów, o tyle buddyzm w szacie religijnej wyraża zapatrywania arystokracji wojskowej. Odrębność i przeciwstawność interesów kasty kapłanów i kasty rycerzy ujawniły się w obu doktrynach religijno-społecznych.

Jednakże poza religijną literaturą Wed i literaturą buddyzmu, obraz politycznej myśli starożytnych Indii odnajdujemy w innych utworach. Tak więc źródłem poznania poglądów politycznych jest Księga *Manu*, dwie epopeje indyjskie *Mahabharata* i *Ramajana* oraz traktat polityczny, którego autorstwo przypisuje się braminowi Kautilji.

Wierzono w starożytnych Indiach, że księgę praw objawił stwórca świata swemu synowi Manu, opiekunowi porządku społecznego, a on z kolei upowszechnił ją wśród ludzi. Księga Manu nie stanowi jednolitego zbioru przepisów, zawiera często sprzeczne normy. Nie można jej traktować jako zbioru praw w dzisiejszym rozumieniu. Księga Manu — to płód kapłanów, którzy na przełomie starej i nowej ery zebrali rozmaite reguły zmierzając do utrzymania ładu społecznego — stąd w Księdze Manu poza normami prawnymi spotykamy normy regulujące kulty religijne, obowiązki ojców rodzin, kapłanów i ascetów; nie brak w tym zbiorze i reguł o sztuce rządzenia.

W obu natomiast epopejach znachodzimy ocenę dobrych i złych władców, poglądy ustrojowe, myśli o sztuce rządzenia. Obie epopeje są tworem kilku a nawet może kilkunastu pokoleń poetów. Dłużej powstawała Mahabharata, w krótszym natomiast czasie ukończoną była Ramajana, obie jednakowoż epopeje na-

leży umieścić w wiekach, które kończyły starą a rozpoczynały naszą erę. Mahabharata licząca 100 tysięcy podwójnych wierszy jest bohaterskim eposem opiewającym wielką wojnę między plemionami Kurus i Pandus. Akcja Mahabharaty przerywana jest licznymi epizodami o życiu bogów i bohaterów. Ramajana natomiast opiewa bohaterskie dzieje i walki szlachetnego władcy Rama, z olbrzymim lecz niecnym królem Rawana.

Cenną ilustracją poglądów politycznych jest *Arthasastra* (Księga o Korzyściach), której autorstwo przypisuje się Kautilji, ministrowi cesarza Czandragupty; około 300 roku p.n.e. zjednoczył on wiele dotychczas samodzielnych państewek tworząc jednolite państwo w północnych Indiach. Na podstawie pośrednio zachowanych relacji Megastenesa, który bawił przez długi czas na dworze cesarza Czandragupty jako poseł Syrii, dowiadujemy się, że cesarz indyjski sprawował rządy przy pomocy doskonałych mężów stanu znających sztukę rządzenia. Nie wiemy, czy Kautilja należał do rzędu najlepszych polityków cesarza, nie jesteśmy również zupełnie pewni autorstwa i czasu powstania podręcznika o sztuce rządzenia, w każdym razie Arthasastra zawiera cenne wiadomości o doktrynie politycznej starożytnych Indii.

Tak więc uzupełnieniem poglądów politycznych zawartych w braminizmie i buddyzmie są wiadomości zaczerpnięte z zachowanej literatury staroindyjskiej. Stąd też całość doktryny politycznej Indii starożytnych obejmują trzy ustępy: jeden poświęcony braminizmowi, drugi buddyzmowi i trzeci traktujący o świeckiej myśli politycznej.

9. Braminizm

„Brahma" oznacza modlitwę, która miała dawać siłę bogom i ludziom. W hymnach wedyjskich wyraz ten służy dla określenia aktu pobożności, modlitwy i samej świętej pieśni. Brahmanami nazywa się również cały dział późniejszej literatury teologicznej uzupełniający Wedy. Nieosobowe i abstrakcyjne pojęcie z czasem ulega personifikacji, tak że w Upaniszad miano „brahma" nosi bóg kreujący świat z pramaterii.

W naszym ujęciu braminizmem nazywamy doktrynę religijno-społeczną, która kształtowała się w Indiach od czasu wkroczenia Ariów do Pendżabu aż do powstania buddyzmu. Braminizm zatem nie jest równoznaczny z uznaniem Brahmy za najwyższego boga. Sens tego słowa sprowadza się do uznania przez społeczeństwo antycznych Indii doktryny religijno-społecznej, stworzonej i narzuconej społeczeństwu przez kapłanów-braminów, którzy dzięki przekonaniu o ich nadprzyrodzonych właściwościach zdołali przez długie wieki kształtować świadomość społeczną. Dzieje braminizmu, ściśle związanego z powstaniem Wed trwają około tysiąca lat i rozpadają się czasowo na dwa niemal równe okresy: pierwszy wczesno wedyjski i drugi późniejszy.

Okres pierwszy rozpoczyna się wkroczeniem do Indii wysokich i smukłych Ariów od strony północnego-zachodu, którzy wśród zaciekłych walk z ludnością tubylczą posuwali się na południe i ku wschodowi. Miało to miejsce około 1500 roku p. n. e. Tubylczą ludność, drobnych, o czarnej skórze Drawidów, którzy nie znali ani języka, ani wierzeń zdobywców — zamienili Ariowie w niewolników nazywając ich pogardliwie „dasa warnah" niewolnikami o czarnej skórze.

Różnice w wyglądzie między zdobywcami i podbitymi tubylcami pogłębiały przepaść między nową a starą ludnością. Żyli Ariowie w zupełnej izolacji od tubylczej ludności, odgrodziwszy się od Drawidów murem dokonali zdobywcy pierwszego ostrego podziału społeczeństwa, który w dalekiej przyszłości, kiedy wystąpiły różnice majątkowe wśród Ariów, stał się wzorem podziału społeczeństwa na kasty.

Nad brzegami Indu i w kraju pięciu rzek, gdzie się znaleźli Ariowie, w pierwszym okresie ich organizacja państwowa była dopiero w stadium zaczątkowym. Zaledwie rysowały się różnice majątkowe, przekraczali Ariowie próg organizacji patriarchalno-rodowej, uprawiana ziemia była własnością rodzinną. Ich głównym zajęciem było pasterstwo i rzemiosło wojenne. Znajomość metali ograniczała się do brązu i miedzi a miarą wartości w handlu zamiennym było bydło. Sprawowali rządy u Ariów naczelnicy rodów a zarazem wodzowie (radzes); w ich otoczeniu spotykamy kapłanów i natchnionych pieśniarzy zabiegających skrzętnie o zdobycie zaufania u starszyzny indyjskiej. Modłami i hymnami

mieli zjednywać kapłani łaskę bogów dla swych panów. Żywot sięgający „stu jesieni", bogactwo i liczne męskie potomstwo — wyczerpywały wszystkie pragnienia owych wojowników-pasterzy. A że w ciągłej walce posuwali się naprzód Ariowie, stąd miarą moralności: odwaga, posłuszeństwo i wierność wodzowi.

Duch walki przenikał życie i wierzenia Ariów; świat cały wydawał im się polem starć między siłami zła i dobra, ciemnością i światłem, dniem i nocą, pogodą i burzą. Bogowie ich stali na straży dobrych i jasnych sił: Mitra — pan dnia, Waruna — obrońca prawdy, Uszas — opiekunka młodości i jasności, wreszcie Indra — bóg wojny zwalczający demona ciemności.

Musieli wodzowie i ich drużyny odgrywać dominującą rolę w okresie nieprzerwanych i zwycięskich walk. Już w tym okresie, kiedy wojna była głównym zajęciem Ariów poczęło się utrwalać przekonanie, że bez ofiar sakralnych, bez hymnów nie mogą działać bogowie, i że ofiary kapłańskie dają nadprzyrodzoną siłę bogom. Tak więc ich ulubiony bóg wojny Indra — opiekun drużyn rycerskich, bóg walki i zwycięstw nad ciemnoskórymi tubylcami zależny był od ofiar kapłańskich, które budziły jego siłę i potęgę. Wzrastało stopniowo stanowisko kapłanów w miarę upowszechniania się poglądu, że ich ofiary i modlitwy zapewniają ład we wszechświecie (ritam), przejawiający się zarówno w niezmiennym następstwie zjawisk przyrody, jak i w uporządkowanej organizacji społecznej. Jednakże rycerska sława wodzów w okresie wędrówki wojennej przesłaniała jeszcze stanowisko kapłanów. Już wtedy był ideałem władca królów Czukrawatin, rządzący czterema częściami świata: granice jego państwa znaczyła droga słońca. Możliwe, że z dalekiej Mezopotamii przewędrowała do Indii myśl o boskim władcy świata, gdzie stała się inspiracją czynów wojennych.

Niebawem jednak mieli zdobyć kapłani supremację w społeczności Ariów; był to drugi okres braminizmu, rozpoczynający się na przełomie II i I tysiąclecia p.n.e. W swym zwycięskim pochodzie osiągnęli Ariowie dorzecze Gangesu. Zmieniły się pieśni Rygwedy, kiedy Ariowie przesunęli się ku brzegom świętej rzeki Saraswati, którą przekraczają, aby zająć wilgotne, gorące i żyzne równiny Gangesu. Tu zmienił się ich sposób produkcji, skrystalizowały się kasty, zmieniły się wierzenia i poglądy. Opa-

nowali nowe rzemiosła, pasterstwo zastąpili rolnictwem, a obok brązu i miedzi poznali żelazo, srebro, cynę i ołów oraz złoto. Zmienił się i ustrój polityczny Ariów, miejsce organizacji patriarchalno-rodowej zajęło społeczeństwo podzielone na kasty. Tworzą plemiona Ariów organizację państwowe z królami na czele, którzy władzę sprawują w oparciu o drużyny wojowników. Ongiś słabo zarysowane różnice majątkowe — zaostrzyły się obecnie, będąc źródłem podziału społeczeństwa na kasty. Przejście do osiadłego życia przyśpieszało proces zróżnicowania społeczności na kapłanów, arystokrację wojskową, rolników, rzemieślników i kupców.

Z różnic majątkowych i odmienności zajęć w obrębie społeczności aryjskiej wytworzyły się trzy kasty — dziedziczne, odrębne grupy społeczne o specjalnych obowiązkach, prawach i moralności, o różnych obyczajach i zawodach. Obok króla skupiona drużyna wojskowa wraz z potomkami rodów książęcych uformowała arystokrację Ariów — kastę wojowników kszatrije. Większość Ariów, która oręż zamieniła na lemiesz lub zajęcie rzemieślnicze czy kupieckie — utworzyła kastę wajsjów. Odgraniczeni natomiast od reszty społeczeństwa kapłani — tworzyli kastę braminów o kierowniczej roli. Myśl, że ofiary kapłańskie ożywiają bogów doprowadziła do przeświadczenia, że kapłani obdarzeni świętą siłą poprzez ofiary stają się panami mocy boskich i ziemskich. Zamknęli się kapłani w najwyższej kaście korzystając ze specjalnych uprawnień w porównaniu do innych kast: otoczeni byli specjalną czcią, płacili niższe podatki, mniejszym też podlegali karom za naruszenie prawa. Uważano, że świat zależy od bogów, bogowie od formuł ofiarnych, formuły ofiarne od braminów, przeto bramini równi są bogom. Jednocześnie głoszono, że jedynie urodzenie czyni człowieka braminem, który dzięki właściwościom wrodzonym może pogłębić tylko znajomość świętej wiedzy.

Tak więc strukturę społeczną Ariów koronowała kasta braminów, natomiast jej podstawą była pogardzana ludność tubylcza. Zamknęli Ariowie ciemnoskórych Drawidów w ramach oddzielnej, najniższej i pogardzanej kasty „nieczystych" siudrów, przed którymi zamknięta była wiedza Węd i nauka u braminów [14]).

Dokonany podział społeczeństwa przejawiał się w zmienionej doktrynie religijno-społecznej, którą spreparowali kapłani na swój użytek. Uzyskawszy dominującą pozycję w społeczeństwie dążyli obecnie do spetryfikowania wytworzonych stosunków społecznych. W ich ręku stał się braminizm narzędziem sankcjonującym i utrwalającym organizację kastową. Zdobyty natomiast i rozbudowany przez kapłanów specjalny system wychowania Ariów skutecznie wzmacniał oddziaływanie braminizmu na stosunki społeczne. Musieli usilnie zabiegać kapłani o autorytet braminizmu, gdy nie dysponując żadną organizacją ani środkami władzy jedynie dzięki tej doktrynie uzyskiwali uprzywilejowane stanowisko. Utrwalali bramini przekonanie, że święta wiedza i jej ziemscy nauczyciele stoją ponad zbrojną siłą rycerstwa, ponad bogactwem wajsjów, ponad codzienną pracą szarych ludzi. Bramini dla uzasadnienia podziału społeczeństwa na kasty powoływali się na boski porządek wszechświata i wolę bogów, wyrażoną już w chwili powstania kast. Z sławnej pieśni Purusha (Rygweda X. 90) dowiadujemy się, że z ust praczłowieka powstali kapłani, z ramion jego kastriowie, z bioder wajsjowie i wreszcie ze stóp siudrowie [15]).

W okresie walki o supremację społeczną wprowadzają kapłani do religii dogmat o wędrówce dusz. Jest rzeczą bezsporną, że w pierwotnej wedyjskiej religii nie było jeszcze wiary w wędrówkę dusz. A jeśli słuszna jest hipoteza, że źródeł koncepcji o wędrówce dusz, należy szukać w wierzeniach Drawidów — to w takim razie wierzenia ludów podbitych posłużyły zdobywcom do panowania nad podbitymi.

Stare poglądy, że życie po śmierci uzależnione jest od zachowania się w życiu doczesnym ulegają zmianom w Upaniszad. Głoszą obecnie bramini, że w łańcuchu wcieleń życie doczesne jest tylko jednym ogniwem, zależnym od pozycji i zachowania się w poprzednim życiu; równocześnie życie doczesne człowieka, jego postępowanie przesądza o następnym ogniwie, a więc o następnym wcieleniu. Bramińska doktryna religijno-społeczna w ten sposób uzasadniała z jednej strony doczesną sytuację każdej jednostki, a z drugiej strony tworzyła perspektywę lepszego życia w następnym wcieleniu pod warunkiem uległego przestrzegania obowiązującego porządku.

W dogmacie o wędrówce dusz specjalnie byli traktowani siudrowie i bramini. O ile członkowie trzech pierwszych kast — nauczali bramini — mogli potęgą świętości i pełnią mądrości zamknąć krąg wcieleń i przez wyzbycie się swej osobowości osiągnąć zupełne zespolenie z nieskończonością; — o tyle siudrowie nie mieli nawet nadziei, że męki ich życia skończą się ze śmiercią, bo wszak doktryna braminów skazywała ich na ciągłą wędrówkę dusz. „W łonie dobrej matki, Braminki, Kastrii, czy też Wajsji, znajdą się ci, którzy na ziemi wiedli zbożny żywot Natomiast w łonie nięczystej matki, w ciele psa lub świni, względnie w łonie kobiety należącej do kast pogardzanych — znajdą się ci, którzy nieczysty wiedli żywot na ziemi". (Chandogja, Upaniszad 5.10.3).

Równocześnie z *Upaniszad* dowiadujemy się, że jedynie mędrzec może osiągnąć nieskończoną wieczność i wówczas wznosi się ponad modlitwy i ofiary, ponad prawo i bezprawie, panad przyszłość i teraźniejszość, ponad wędrówkę dusz. W tym stanie najwyższej doskonałości zespolony jest mędrzec z wiecznością i wówczas myśli nie myśląc, widzi nie patrząc, słyszy nie słysząc. O nim mówi pieśń Upaniszad:

„Jak rzeka bieży, aż w głębinie
Straciwszy kształt i nazwę ginie
Tak zbywszy kształtu i imienia
Człowiek się mądry w bóstwo zmienia"

Musimy jednak pamiętać, że przemożne oddziaływanie ideologii bramińskiej na społeczeństwo mogło nastąpić przede wszystkim przez rozbudowany system wychowania, którym kierowali kapłani. W zasadzie w systemie bramińskiego wychowania znachodzili się wszyscy Ariowie przez okres całego życia. Po wyjściu z lat dziecinnych oddawano młodych chłopców trzech pierwszych kast na naukę u braminów, u których przez kilkanaście lat poznawali świętą wiedzę będąc w zupełnej zależności od swoich mistrzów. Okres pierwszej nauki trwał od 12 do 48 lat. Następnie dojrzały mężczyzna wchodził w drugie stadium swego życia (gryhastha). Zakładał wówczas ognisko domowe, a będąc głową domu, obok wykonywanego zawodu studiował nadal świętą wiedzę. A kiedy wychował dzieci i doczekał się wnuków,

ojciec rodziny przechodził w stadium trzecie; wtedy porzucał dom, aby w samotności i ascezie oddawać się rozmyślaniom i modłom. Wreszcie w końcu życia nakazywali bramini żebraczą wędrówkę, wówczas wyzwolony człowiek od potrzeb doczesnych, dojrzewał do zbawienia. Oczywiście, że nie wszyscy Ariowie przechodzili poprzez cztery stadia, ulegał przerwie proces wychowania, wielu zostawało jedynie ojcami rodzin, inni od razu stawali się ascetami, niemniej systemem wychowania byli objęci wszyscy członkowie trzech pierwszych kast, których życie pod stałą było kontrolą braminów. Pod wpływem doktryny bramińskiej zmieniły się pragnienia i ideały dawnych Ariów, ponad potęgę czynu wyniesiono obecnie pokorną modlitwę, ascezę i medytację.

Silniejsze jednak od panującej doktryny religijno-społecznej okazało się życie. W połowie tysiąclecia przechodziły Indie silny ferment, zaostrzyły się sprzeczności między kapłanami a rycerzami, wojny między licznymi państwami niosły nędzę, krytykowano kapłanów, wątpiono w autorytet Wed, rodziły się nowe poglądy i idee, spośród których buddyzm miał zająć miejsce braminizmu.

10. Buddyzm

Niewiele posiadamy materiału faktycznego o zdarzeniach, jakie rozgrywały się w Indiach w połowie tysiąclecia p.n.e. Księgi bramińskie i buddyjskie sięgające tego czasu rysują nam obraz walk ideologicznych, jakie rozgrywały się wówczas w tym kraju. Przeciw roszczeniom kapłanów bramińskich i ich nadrzędnemu stanowisku podnosiły się głosy buntu i to głównie z łona kasty wojowników wywodziła się opozycja. Niektóre pieśni Upaniszad noszą na sobie piętno walk, wśród jakich powstawały, odnajdujemy w nich jakby ślady zakrzepłych sporów toczących się między kapłanami a rycerzami. W pieśni o królu Adzatasatru uznają z pokorą kapłani bramińscy wyższość wiedzy monarszej i proszą o przyjęcie do grona królewskich uczniów.

W północno - wschodniej części Indii wezbrała fala opozycji przeciw braminizmowi. W połowie tysiąclecia, na ziemi ożywione-

go handlu, licznych miast i państw zaostrzyła się walka z kastą kapłanów [16]).

Wedle źródeł buddyjskich, w czasie gdy nauczał Budda w północnych Indiach istniało 16 państw, wśród których największymi były Magadha i Kosiala, ale obok państw istniały niezależne republiki miejskie jak np. rodzinne miasto Buddy, Kapilawastu. Wydaje się, że najbardziej ruchliwym miastem w tym czasie było handlowe Benares. W tym najpoważniejszym ośrodku przemysłowo-handlowym, gdzie specjalnie rozwinięta była produkcja sukna i gdzie stykał się zacofany zachód Indii z gospodarczo rozwiniętym wschodem, gdzie pieniądz naruszał przegrody kastowe — miał wygłosić swe sławne pierwsze kazanie Budda.

Kraj ożywionego handlu i rozwijającego się przemysłu był kolebką nowych doktryn i poglądów.

Musiał utrudniać porządek kastowy życie gospodarcze na północno-wschodnich obszarach Indii, mimo że tu tyrania bramińska była słabsza w porównaniu do innych obszarów. Na ziemi tej rycerstwo w sojuszu z ruchliwymi kupcami i ich fortunami skutecznie przeciwstawiało się braminom. W kołach rycerzy i kupców rodziły się nowe idee, wyrastała opozycja przeciw stosowaniu Wed, powstawały nowe filozoficzno-religijne poglądy, wzbierała fala dysput filozoficznych. Panująca doktryna bramińska, zwracając uwagę przede wszystkim na obrzędy rytualne, stwarzała wiele możliwości dla powstawania sekt i szkół. W połowie tysiąclecia zwalczały się wzajemnie różne szkoły i kierunki, jedni głosili wewnętrzną konieczność i prawidłowość przyrody, inni przypadek podnosili do godności panującej zasady; obok materialistów spotykamy teistów różnych odcieni; determiniści wiedli spory z indeterministami; jedni uważali świat za wieczny i nieskończony, inni odrzucali takie stanowisko. Obok tych ścierających się kierunków stali agnostycy i sceptycy [17]). Z buddyjskich pism zwalczających swych przeciwników poznajemy namiętnego zwolennika determinizmu Gosalę, który głosił, że zachowanie każdego człowieka zdeterminowane jest wrodzoną koniecznością i środowiskiem. Wydaje się, że głową materialistycznego kierunku był Czarwaki, o którego poglądach i osobie niewiele mamy wiadomości.

Odnosi się wrażenie ze wzmianek w pismach buddyjskich, że materializm miał wielu zwolenników, i że owe poglądy traktowano jako największą herezję, mimo że kierunki materialistyczne znachodziły swe źródła ideowe w braminizmie. Kapłanom bramińskim obraz wszechświata nie wydawał się zbyt jasny, w pieśni *Nasadyasukta* jest mowa o wiecznej pramaterii, kiedy to

„Ciemność była i w ciemności zatopiony,
Wszechświat oceanem był bez odmiany".

W kosmogonii bramińskiej, wśród rozmaitych legend można odnaleźć elementy materialistyczne. Wierzyli bowiem bramini, że wyłoniony z niezniszczalnej i wiecznej pramaterii świat, podlega ciągłym zmianom. Oto w rezultacie związania się pięciu elementów: ognia, wody, ziemi, powietrza i eteru, miał powstać świat i bogowie, a kiedy dobiegł końca żywot bogów — których istnienie uważali bramini za ograniczone — miały powrócić elementy do pramaterii, aby po długim okresie spokoju sam przez się zrodził się nowy cykl życia. Nie wiemy dziś, w jakim stopniu kierunki materialistyczne nawiązywały do kosmogonii bramińskiej, zbyt mało mamy danych, aby można ustalić pełną treść i klasową istotę wszystkich ścierających się doktryn w połowie tysiąclecia. Ze wszystkich jednak kierunków najlepiej znane są nam poglądy kasty rycerzy, które zawarte są w buddyzmie i nieco wcześniejszym od niego dżinizmie. Kolebką obu doktryn był kraj Magadha. Obie doktryny były głoszone niemalże w tym samym czasie przez przedstawicieli rycerstwa, obie nawiązując do braminizmu były jego opozycją, obie odrzucały autorytet Wed, obie zwalczały kapłanów bramińskich.

Z królewskiego rodu miał pochodzić twórca dżinizmu, którego nazywano „wielkim bohaterem" — M a h a w i r a. Legenda głosi, że mając lat 30 opuścił żonę i córkę, aby oddać się ascetycznym praktykom. Cierpliwie znosił Mahawira przez lat dwanaście pogardę i upokorzenia, aż ostatecznie dzięki ascezie miał osiągnąć „dżina", tj. pełne zwycięstwo nad światem i zbawienie. Pesymistycznie uważali zwolennicy Mahawiry, że historia ludzkości znajduje się w fazie zstępującej, i że w wyniku ogólnej dekadencji nastąpiła nierówność między ludźmi, zaistniała potrzeba wprowadzenia norm prawnych, królów, władzy, sądów, systemu kastowego i innych instytucji politycznych [18]). Jednakże nie dżinizm, ale buddyzm

stał się doktryną panującą. Obejmowała nowa religia swym zasięgiem całe społeczeństwo. Wyrażał wprawdzie buddyzm dążenia i aspiracje rycerskie, jednakże nie zapominał o kupcach, równocześnie stwarzając ułudną nadzieję członkom kasty najniższej, powalonych ciężarem życia.

Z dwu doktryn rycerskich, zrodzonych na gruncie fermentu społeczno - gospodarczego, jaki przechodziły Indie północno-wschodnie w połowie tysiąclecia — buddyzm stał się doktryną zwycięską.

Miasto Kapilawastu, niezależna republika oligarchiczna, było miejscem urodzenia Buddy; tam ujrzał światło dzienne w starej arystokratycznej rodzinie Gautama Siddharta, którego nazwano „Buddą" tj. „przebudzonym", kiedy objawił swą doktrynę. Legenda związała nurt opozycji przeciwko braminizmowi z osobą Gautamy, pasując go na twórcę buddyzmu, a życie jego zamykające się w latach 560—480 p.n.e. stało się zasadniczą datą dla dziejów Indii. Legenda nakazuje 29-letniemu Buddzie porzucić rodzinę, dostatki książęcego życia i szukać doskonałości u bramińskich ascetów. Kiedy Budda uznał za bezcelową ascetyczną samoudrękę, porzuca ascezę i w dalszej wędrówce dostąpiwszy mądrości czterech prawd: o cierpieniu, o powstaniu cierpienia, o zniszczeniu cierpienia i wreszcie o drodze prowadzącej do likwidacji cierpienia — poczyna głosić swoją doktrynę. Przyjął Budda staroindyjską koncepcję, że życie jest cierpieniem między istnieniami przeszłymi a przyszłymi. W przeciwieństwie do braminów, którzy poprzez ascezę usiłowali zgasić pragnienie życia, nauczał Budda, że wystarczy jedynie sprowadzić do minimum to, co przywiązuje człowieka do życia. Aby osiągnąć stan doskonałości nie potrzeba być ascetą, wystarczy zostać mnichem żebrzącym. Nawet laicy — nauczał Budda — którzy posiedli miłosierdzie, znajdują się już na drodze zbawienia, mimo że w odróżnieniu od mnichów pustelniczych zachowują życie rodzinne i majątek. Wbrew kapłanom bramińskim głosiła nowa doktryna, że każdy winien zbawiać sam siebie, a przez otwarcie szeregów bractwa zakonnego dla wszystkich ludzi bez względu na przynależność kastową — osłabiała doktryna Buddy sztywną strukturę społeczeństwa indyjskiego i hegemonię kapłanów.

Musiała zyskiwać nowa religia popularność tak wśród rycerstwa, jak i wśród kupców. Legenda głosi, że pierwszymi uczniami mistrza byli dwaj kupcy Trapusha i Bhalika, tworząc pierwszy krąg laickich wyznawców, potem dopiero dołącza legenda do wyznawców Buddy pięciu ascetów, którzy dali początek buddyjskim bractwom zakonnym. Dwie miary ocen stosował buddyzm dla swych wyznawców. O ile bowiem mnisi pustelniczych zakonów żyli w celibacie nie posiadając własności, o tyle laiccy wyznawcy podlegali jedynie pięciorakim przykazaniom: zakazowi morderstwa, kradzieży, kłamstwa, używania upajających napojów i wreszcie zakazowi rozwiązłego życia. Otwierając wrota zakonów dla wszystkich ludzi wyniósł Budda moralność swoich pustelników ponad partykularyzm kastowy. Odrzucił on rytualizm bramiński, nauczał bowiem, że nie w rezultacie formuł sakralnych, ale poprzez pracę nad sobą, poprzez odpowiedni tryb życia, każdy człowiek może osiągnąć doskonałość. Przeciwstawił Budda bramińskiej ascezie — życie w pustelniczych zakonach, gdzie jego wyznawcy, odrzucając autorytet Wed, pospołu rozważali naukę mistrza, aby ją następnie krzewić wśród ludu. Opuszczali mnisi swe pustelnie, aby głosić naukę mistrza i w przeciwieństwie do separujących się braminów, nauczali pustelnicy buddyjscy wśród ludu, a lud garnął się do tych, którzy prawili o miłości i miłosierdziu, o wyzwoleniu się od nędzy i cierpienia. Walcząc z braminizmem równocześnie krzewił buddyzm wśród mas filozofię pesymizmu w szacie religijnej. Uświęcała z jednej strony doktryna Buddy aspiracje i zwycięstwo kasty rycerzy i kupców nad bramińskimi kapłanami, ale z drugiej strony paraliżowała masy ideałem bierności. Nauczał Budda, że najwyższą mądrością jest zupełna obojętność i abnegacja życia, które doprowadzają do wiecznego spokoju, do stanu nirwany kończącego wędrówkę dusz.

„Mądrość kompromisu i pesymizmu" zawarł Budda w swym sławnym kazaniu w Benares [19]) nauczając:

„Dwie są, o mnisi, ostateczności, od których zdala musi się trzymać ten, kto pragnie prowadzić życie czysto duchowe. Jakież to są te dwie ostateczności? Jedną stanowi życie oddane chuciom, rozkoszy i używaniu; jest ono niskie, nieszlachetne, nie duchowe, nie godne, marne. Drugą stanowi życie ascetyczne; jest ono smut-

ne, niegodne, marne. Z dala od tych dwóch ostateczności trzyma się — o mnisi — doskonały; on poznał drogę pośrodku leżącą, drogę, która otwiera oczy i ducha, prowadzi do spokoju, do poznania, do oświecenia, do Nirwany... jest to droga środkowa, którą poznał doskonały, która oczy i ducha otwiera, która prowadzi do spokoju do poznania...

Oto jest — o mnisi — święta prawda o cierpieniu: narodziny są cierpieniem, starość jest cierpieniem, śmierć jest cierpieniem, łączyć się z tym, co podłe, jest cierpieniem, z dala być od tego co jest nam drogie, jest cierpieniem, nie uzyskać tego, czego się pragnie, jest cierpieniem...

Oto jest — o mnisi — święta prawda o powstaniu cierpień: pragnienie bytu popycha nas od narodzin do narodzin, wraz z rozkoszą i z chucią, którą niekiedy można zadowolić...

Oto jest — o mnisi — święta prawda o zniszczeniu cierpień, zniszczenie tego pragnienia przez zupełne zniszczenie wszelkich zachceń, opuścić je, pozbyć się ich, odłączyć się od nich, nie dać im żadnego schronienia.

Oto jest — o mnisi — święta prawda o drodze do zniszczenia cierpień, jest to owa święta ośmioraka droga a mianowicie: wiara prawdziwa, postanowienie właściwe, słowo właściwe, czyn odpowiedni, dążenie odpowiednie, życie stosowne, myśl właściwa, należyte zatopienie się w sobie".

Przez lat czterdzieści nauczał Budda w północno-wschodnich Indiach, a rozstając się z życiem jako 80 letni starzec miał pozostawić uczniom ostatnie przykazanie, że „wszystko istniejące przemija, i że obowiązkiem uczniów jest bezustanne doskonalenie się".

Zyskiwała nowa religia wielu wyznawców w Indiach; na przełomie nowej i starej ery przez Iran przenika buddyzm do Chin. Wedle starochińskiej legendy, cesarz Ming-Ti z dynastii Han, po śnie proroczym miał sprowadzić buddyzm do Chin w 61 roku n. e. Początkowo czyni nowa doktryna małe postępy, dopiero od III wieku n.e. datuje się zwycięski pochód buddyzmu w Chinach. Był to czas, kiedy urzędniczo-państwowy charakter konfucjanizmu okazał się bezradny wobec kryzysów wewnętrznych gospodarczych

i ustrojowych, jakie przechodziły Chiny na przestrzeni czterech wieków tj. od upadku dynastii Han (220), aż do ponownego zjednoczenia Chin pod berłem dynastii Sui (589).

11. Myśl polityczna w literaturze Indii

Polityczną myśl starożytnych Indii wyrażały nie tylko systemy religijne; sądy klas rządzących o instytucjach prawnych i politycznych zawierają dwie epopeje *Mahabharata* i *Ramajana*, w nich znachodzimy między innymi poglądy o dobrych i złych władcach, tam odnajdujemy myśli o sztuce rządzenia [20]). Szczególnie w księdze dwunastej Mahabharaty rycerz i mąż stanu Bhisma w rozmowie z wygnanym ze swego państwa królem Judhisthra wypowiada szereg myśli o władzy, państwie i prawie. Bardziej precyzyjnie ujęte są zagadnienia ustrojowo-społeczne w drugim eposie, w Ramajanie, przy czym na specjalną uwagę zasługuje księga szósta.

Poza epopejami doktrynę polityczną zawierają liczne ustępy księgi *Manu* a zwłaszcza podręcznik o sztuce rządzenia, którego autorstwo przypisywane jest K a u t i l j i, braminowi, który w latach 325 p.n.e. ułatwił Czandragupcie dokonanie rewolucji i objęcie władzy w państwie Magadha. Przez 24 lat panował Czandragupta bezwzględny dla poddanych i groźny dla sąsiadów. Na jego dworze w Pataliputrze funkcje ministra piastował autor podręcznika o sztuce rządzenia — Kautilja, tam też przez szereg lat przebywał Megastenes, poseł Seleukosa, którego relacje z dworu Czandragupty zaznajomiły starożytną Europę z Indiami [21]).

Z poza ornamentyki legendarnej odsłania literatura starożytnych Indii poglądy grup rządzących, wyłaniają się myśli, które w zdumienie wprowadzają trzeźwością ujmowania istoty zjawisk ustrojowo-prawnych. Z przytoczonych u Kautilji dysput wynika, że wiele uwagi poświęcono sprawom politycznym, przy czym zasadniczym tematem jest władza. Istniał nawet kierunek, ograniczający wiedzę o życiu politycznym do studiów nad realną sztuką rządzenia, tak że Usana, który był właśnie głową takiego kierunku odmawiał wszelkiej wartości innym zagadnieniom politycznym.

Wedle Księgi Manu, jak też wedle wynurzeń Kautilji, na państwo składa się siedem elementów: król, ministrowie, terytorium,

stolica, skarb państwowy, wojsko i wreszcie sojusznicy międzynarodowi.

Nie spotykamy w doktrynie indyjskiej poglądu o wiecznym istnieniu państwa. Genezę organizacji państwowej łączono z zepsuciem obyczajności wśród ludzi.

W tekstach powtarza się pytanie, czym uzasadnić panowanie króla nad innymi ludźmi, jak wytłumaczyć uprawnienia władzy. Odpowiedź odnajdujemy w wypowiedzi Bhisma, który wyjaśnia, że słabości ludzkie położyły kres tym czasom, kiedy ludzie podlegali jedynie prawom i kiedy żadnej władzy nie było. „Ludzie — mówi Bhisma — opanowani żądzą posiadania sięgali po cudzą własność, stali się niewolnikami namiętności, nie wiedzieli, co należy czynić, a co zaniechać, nie mogli już odróżnić czynów dozwolonych, od niedozwolonych, nie widzieli różnicy między grzechem i cnotą, między dobrym i złym słowem, między zakazanym pożywieniem a dozwolonym... wówczas unicestwiono wszelki ład". Wtedy przerażeni bogowie zwracają się o pomoc do boga Bramy, który miał ludzi wyprowadzić z zamętu, przywrócić ład i ustanowić władzę.

Grupy rządzące gwarancję ładu widziały we władzy królewskiej, o której Kautiljo — mówi, że „zapewnia spokojne trwanie tak filozofii, jak i świętym Wedom oraz życiu gospodarczemu... gdyż tam, gdzie władzy nie ma, silny pożera słabszego".

W księdze Manu i Mahabharacie traktowana jest władza jako najpoważniejszy element bez którego życie społeczeństwa nie istniałoby, oczywiście, że poematy opiewają władzę króla i kast najwyższych. „Władza czuwa nad śpiącym, panuje nad stworzeniami, ochrania je, stoi na straży ogólnego ładu, jest okiem porządku, strzeże mienia i zboża...".

„Gdyby nie było posłuchu dla władzy, dzikie zwierzęta i ptaki niszczyłyby ofiary i rozszarpywałyby ludzi, nie studiowanoby Wed, nie dojonoby krów, dziewczęta nie wchodziłyby w związki małżeńskie, zerwane byłyby wszystkie więzy i powszechnym byłby rozbój".

Tak więc doktryna uświęcała władzę stojącą na straży systemu kastowego, który objęty był ogólnym ładem, określanym „Triwarga" [22]).

Wedle pojęć teoretyków indyjskich zasady współżycia zawarte były w ogólnym ładzie — Triwarga, na który składały się trzy elementy: dharma, artha i kama. Dharma oznacza święty ład a następnie służy na określenie prawa. Wyobrażano sobie, że dharma jest miarą porządku, który „utrzymuje ład we wszechświecie, daje siłę bogom stając się podstawą praktycznego zachowania ludzi". Określeniem dharma posługiwano się zarówno na oznaczenie norm prawnych, jak też norm obyczajowych i obowiązków sakralnych.

Sferę praktycznego działania ludzi regulowała „artha" wyznaczając jednocześnie cele dla działalności artystycznej, dla zajęć gospodarczych, hodowli, rzemiosł, kupiectwa itp. „Kama" natomiast oznaczała dążenia ludzkie skierowane ku realizacji określonych celów. W ten sposób Triwarga, obejmująca dharma, artha i kama miała zamykać całość porządku, poczynając od ogólnych prawidłowości, poprzez uporządkowaną działalność ludzką aż do realizacji konkretnych celów. Ze sporów toczących się na temat trzech elementów Triwarga — wynika, że doktryna panująca przyznawała dharma znaczenie podstawowe. W Mahabharacie czytamy: „Dharma jest najwyższą wartością świata, z niej wywodzi się to, co korzystne i to co daje szczęście, dzięki dharma możemy wszystko osiągnąć, jest ona istotą świata...".

W doktrynie indyjskiej utożsamia się ład z świętą prawdą. W Rygwedzie prawdy religijne są prawem, a w Ramajanie czytamy, że „głoszenie prawa jest głoszeniem prawdy".

Jednakże przy rozstrzyganiu sporów między ludźmi poza przepisami prawa, Kautilja zaleca, aby uwzględniać dowody, tradycję i zarządzenia królewskie. Prawo — dharma, wyraża świętą prawdę, świadkowie uzasadniają dowodzenie, tradycja polega na ścisłym przestrzeganiu zasad przeszłości i w końcu polecenia królewskie należy respektować przy wydawaniu decyzji.

Realistycznie dociera doktryna do jądra władzy i prawa, kiedy czytamy, że „król opiera się na skarbie i przemocy; przemoc na skarbie; na przemocy opiera się prawo; aż wreszcie na prawie opierają się ludzie". Kautilja wie, że tylko wówczas monarcha zdobywa niewzruszoną władzę, gdy zachowuje w swym ręku dyspozycję skarbem i wojskiem [28]). Doktryna indyjska na czele państw stawia bezwzględnych ludzi czynu. „Nie można — mówi

Bhisma — próżną łagadnością rządzić państwem. Nie ceni świat tych, którzy mimo mądrości są jednocześnie ulegli, przewrażliwieni, niemęscy, pełni cnót i współczucia". Królowie indyjscy w trosce o interesy państwa winni łamać prawo i posługiwać się podwójną moralnością, gdyż „błędy ludzkie bywają zaletami królów".

Miały klasy rządzące swój ideał dobrego monarchy, któremu przeciwstawiano niecnego władcę. Oto Rawana jest złym władcą, oddaje się przyjemnościom, nie jest opanowany, lekceważy niebezpieczeństwa, nie wykonuje królewskich obowiązków. „W nieszczęściu ludzie nie spieszą z pomocą królowi nierozumnemu, porywczemu, dumnemu, złośliwemu". Natomiast błogosławieństwem jest dobry władca, którego wzorem jest Rama, zasięgający rady najmądrzejszych w państwie, działający z rozmysłem, zrównoważony, konsekwentny, szybki w działaniu, czujny na niebezpieczeństwa. Taki monarcha, jak mówi księga Manu „posiada boskość w ludzkim ciele".

Środkiem prowadzącym do dobrych rządów było dla Kautilji wychowanie monarchów, które u przyszłych władców miało związać wiedzę teoretyczną z praktycznym działaniem, gdyż król, „który posiadł jedynie wiedzę książkową, stojąc równocześnie z dala od praktyki może popaść w zwątpienie".

Rozdział o władzy kończy Kautilja, jak tego wymagała doktryna panująca, stwierdzeniem konieczności utrzymania porządku kastowego. Podział bowiem społeczeństwa na kasty stanowił niewzruszoną zasadę poglądów politycznych kast panujących. W Mahabharacie, jak i Księdze Manu, szczęście społeczeństwa wiąże się z ścisłym przestrzeganiem podziału kastowego. „Jeśli działalność czterech kast jest utrwalona i nie zacierają się granice między kastami — wówczas władza gwarantuje spokój a społeczeństwu nie grożą żadne niebezpieczeństwa; jeśli trzy górne kasty wykonują swe władztwo zgodnie z przepisami — wówczas ugruntowane jest szczęście ludzi".

System kastowy aprobowały trzy górne kasty, stał się on nieodłączną częścią ich poglądów politycznych. Starcia między górnymi kastami, osłabiały przegrody kastowe, ale nie naruszały samego systemu, który związany jest z historią Ariów w Indiach. Jednakże historia Ariów nie wyczerpuje całej historii starożyt-

nych Indii. Wykopaliska w Mezopotamii i Indiach dowodzą, że przed Ariami istniały na terenie Indii miasta o wysokiej kulturze, pozostające w kontaktach z Babilonią. W Tell Asmar w Mezopotamii odkopano pieczęć pochodzącą z 2500 lat p.n.e., jej technika wskazuje, że sprowadzono ją z Indii; musiały zatem istnieć powiązania między Mezopotamią i przedaryjskimi Indiami, gdzie, jak dowodzą znowu wykopaliska w północno-zachodnich Indiach około miejscowości Mohendzo-daro i Harrapa — istniały na 2500 lat p.n.e. miasta, które najprawdopodobniej związane były węzłami handlowymi z miastami Mezopotamii [24]).

12. Teokracja Babilonii

Na prawie 4000 lat p.n.e., w dorzeczu Tygrysu i Eufratu, w żyznym kraju, nazywanym Międzyrzeczem — Mezopotamią istniały społeczności o rozwiniętych formach ustrojowych [25]). Najwcześniejsi mieszkańcy tej ziemi — Sumerowie, okiełznali rzeki, posiadali sztukę osuszania gruntów bagiennych, umieli tworzyć rezerwy wody, dla przetrzymania okresów suszy, budowali miasta, które posiadały niezależność. Potężni naczelnicy miast sumeryjskich takich jak np. Nippur, Ur, Uruk, Lagasz, Akkad, pozostawali ze sobą bądź w stanie walki, bądź w stosunkach przyjazno-handlowych.

Około 2750 roku p.n.e. ambitny władca miasta Akkad Sargon zjednoczył przemocą całą Mezopotamię. Podlegała jego władzy południowa Babilonia, na wschodzie zajął Elam, a na zachodzie docierała potęga króla Akkad na Cypr. Nie bez oporu tworzył Sargon swoje mocarstwo, historia przekazała nam wiadomości o powstaniach, które siłą tłumił król Akkad, aby utrzymać się przy władzy. Następcy Sargona kontynuowali przez pewien czas jego politykę, ale po 197 latach dobiega końca panowanie królów z Akkad, wznawia się okres wzajemnych walk i najazdów. Około 2100 roku p.n.e. na widownię historyczną występują miasta południowej Mezopotamii. Kiedy na tronie Babilonii zasiadł Hammurabi (2067—2025) dochodzi do ponownego utworzenia jednolitego państwa, którego ośrodkiem stał się Babilon, położony w dolnym dorzeczu Eufratu i Tygrysu, przezwany semicką nazwą Bab-ibi — brama boga.

Nowo zjednoczone państwo, zamykające w swych granicach miasta sumeryjskie, podzielił Hammurabi na prowincje i miasta rządzone przez królewskich namiestników. Pilnie zabiegając o utrzymanie rozległego państwa i swej władzy dbał Hammurabi o sprawną administrację, skarb i wojsko. Epos o stworzeniu świata — *Enuma-elis*, którego powstanie sięga czasów Hammurabiego wyraża myśl zachowania niezmiennego ustroju i panowania Babilonii nad światem. Sławiąc najwyższego boga nad bogami Marduka — pieśń wyraża pragnienie rządzących, aby niezmienną uczynić sytuację polityczno-społeczną Babilonii. „Będę losy wyznaczał, — mówi Marduk — niech nie ulega zmianie, cokolwiek ja stworzę, niech napróżno nie pada słowo z ust moich" [26]).

W trosce o utrwalenie ustroju, w którym cały ciężar spoczywał na niewolnikach i półwolnych chłopach i dzierżawcach — Hammurabi wydaje prawa, aby zagwarantować niezmienność stosunków społecznych [27]). Na dwumetrowym bloku diorytu kazał monarcha wykuć swe prawa, które miał mu wręczyć bóg słońca Samas, co wynika z rzeźby umieszczonej ponad tekstem praw. We wstępie do kodeksu, powołuje się Hammurabi na wolę bogów Anu i Ellil, którzy nakazali mu ogłosić prawa „aby sprawiedliwość zajaśniała w kraju, abym potępił złych i zbrodniarzy, aby silny nie gwałcił słabego i abym jako Samas wschodził nad czarnogłowymi ludźmi a całemu krajowi świecił".

Realizację porządku prawnego przekazał Hammurabi kapłanom wyrokującym w świątyniach, oni to mieli stać na straży niezmiennych boskich praw. Przestrzegał Hammurabi przed jakąkolwiek zmianą lub naruszeniem praw „Kto z następców stosować się będzie do tych rozporządzeń, tego Samas obsypie łaskami, ktoby jednak działał przeciwnie, tego spotka cały szereg najstraszliwszych nieszczęść i kar... niechaj sam Ellil, wyrokiem swoich ust, który trwa nieodmiennie, przeklnie go głośno i niechaj jego przekleństwo dosięgnie go jak najspieszniej".

Myśli o boskim pochodzeniu prawa, zawarte we wstępie do kodeksu, harmonizują z oficjalną doktryną polityczną państw Mezopotamii o boskim pochodzeniu monarchy.

W tych państwach stopniowo kształtowała się idea o boskości władcy; w pierwotnej terminologii sumeryjskiej władca jest jeszcze nazywany „wielkim człowiekiem" — lugal, takim określe-

niem posługiwano się na oznaczenie mocy fizycznej, umysłowej bądź majątkowej w porównaniu do reszty obywateli. Niebawem porzucą kapłani laickie tłumaczenia władzy, będą traktowali bogów jako właścicieli miast, im polecą, aby w imieniu miast zawierali umowy i traktaty. I tak dowiadujemy się, że „Bóg miasta Lagasz, Ningirsu i bóg Unny wytyczają granicę". Pełnomocnikami bogów stają się królowie, których wyznaczają już w łonach matek bogowie, aby się nimi opiekować i ich wychowywać. Karmią bogowie desygnata świętym mlekiem, obdarzają go siłą, uczą roztropności — słowem czynią monarchę na podobieństwo swoje. W miarę utrwalania się poglądu o boskości władcy, stawiano ołtarze a nawet świątynie ubóstwionym monarchom. Najsilniej wystąpił proces deifikacji władców w okresie panowania dynastii z Akkad, królowie wywodzący się z tego państwa nazywani byli bogami z Akkad, przed imieniem królów umieszczano odtąd słowo bóg. Przybrali królowie insygnia należne bogom umieszczając na nakryciu głowy rogi, budowano im świątynie, składano za życia ofiary, po śmierci kontynuując boski kult monarchy. Babiloński król Hammurabi posługiwał się określeniami „Brat boga Zamana", „Słoneczny bóg Babilonu, który opromienia cały kraj Sumeru i Akkad", „Hammurabi jest bogiem, królem miasta", „bóg królów".

Królami nazywano władców pojedyńczych miast, tych którzy władali kilkoma miastami obdarowywano epitetem „wielkiego pasterza", natomiast władca, pod którego berłem znajdowały się conajmniej Babilonia, Elem, Amurru i Subari — otrzymywał tytuł „króla czterech stron świata".

Niezależnie od oficjalnej doktryny głoszącej boskie pochodzenie królów, każdoczesny władca dążył do prawnego uzasadnienia swej władzy. W wypadku zmiany dynastii nowi władcy pragnęli uchodzić za ulubieńców bogów i nadworni uczeni skrzętnie opracowywali im boską genealogię. Dbali panujący zarówno o uzasadnienie legalności swej władzy, jak też o boski kult dla swej osoby [28]).

Upowszechnienie teokratycznej doktryny miało wpływ na zmianę wierzeń religijnych. Starożytne bóstwa z oficjalnego panteonu uosobiające siły przyrody przekształcają się na opiekunów władzy królewskiej i państwa afirmując i uświęcając panowanie możnych. Bogowie symbolizują obecnie pojęcia sprawiedliwości

i władzy, stając się opiekunami wojowników i królów. I tak bóg słońca Samas staje na straży prawa i sprawiedliwości, bóg rolnictwa, uprawy i hodowli Marduk „pan urodzaju i obfitości" obejmuje pieczę nad państwem babilońskim, zamieniając swoje insygnia: motykę rolnika na łuk i strzały symbol przemocy, bogini miłości zaś i płodności Istar roztacza obecnie opiekę nad królami i wojnami.

Różną miała treść w Babilonii doktryna o boskości władzy królewskiej, królów traktowano bowiem bądź jako bogów sprawujących władzę na ziemi, bądź też uważano monarchę za wyraziciela woli bogów. O ile np. boskość Hammurabiego głoszono i uznawano, o tyle piętnaście wieków później król Nabuchodonozor II uważany jest tylko za przedstawiciela bogów, którym podlega, on to mówił o sobie, że „...bóg Marduk powierzył mi władzę i opiekę nad krajem i ludami... ja bogobojnie posłuch dawałem, by jarzmo boga ciągnąć kark schyliłem".

Pomimo różnic w teokratycznej doktrynie Babilonii, zgodnie uważano, że jedynie król panujący może pośredniczyć między bogami i ludźmi, i że on tylko może zapewnić swemu ludowi przychylność nieba. Świecka władza króla stapiała się z władzą boga, władza polityczna z władzą religijną — stąd polecenia królów traktowano jako prawa boskie, a opór przeciwko władzy równał się zniewadze bogów.

Autorytetem bogów uzasadniała doktryna panująca władzę królów, nierówności społeczne, wyzysk niewolników. Zasadą głoszoną i uznawaną przez klasy panujące było przekonanie, że „człowiek jest cieniem boga, niewolnik cieniem człowieka. natomiast król jest równy bogu".

Ci natomiast, którzy odczuwali krzywdę możnych, nędzę ustroju popadali w zwątpienie; kwestionowali mądrość bogów, skarżyli się na ich obojętność, popadali w pesymizm. Pochodzące z przełomu trzeciego i drugiego tysiąclecia niektóre psalmy pełne są goryczy i rozczarowania, wyrażają ból i pesymizm klas najniższych, którym obca była doktryna oficjalna. Jakimż oskarżeniem doktryny i ustroju teokratycznego są słowa psalmu.

„Gdzie tylko się skieruję, wszędzie zło stoi i zło;
Ma udręka wyrasta, nie widzę powodzenia.
Gdym wołał do mego boga, nie odkrył mi swego oblicza;

Gdym łkał do mej bogini, nie podniosła swej głowy.
Wróżbita nie przepowiadał przyszłości wróżeniem;
Prorok przez ofiary nie ratował mego prawa...
Co za przewrotność panuje na świecie".

W latach 1775 p.n.e. Babilonia traci niepodległość, aby przez przeciąg prawie sześciu wieków być pod panowaniem Kasytów, a następnie po ciągłych walkach z sąsiadami ulec przemocy Asyryjczyków, którzy z północnych części Mezopotamii około X wieku p.n.e. rozpoczynają ekspansję stając się w VIII wieku p.n.e, potęgą światową. Rozszcrzyli asyryjscy królowie wówczas granice państwa od Tygrysu do piasków Sahary, od gór Armenii po zatokę Perską. Ich świetna organizacja wojskowa, polityka militarna i sukcesy wojskowe oddziałały na asyryjską doktrynę polityczną. W przeciwieństwie do deifikacji i sakralnego charakteru królów babilońskich, których ubóstwiano — królowie asyryjscy pełniąc najwyższe funkcje kapłańskie, władzę swą zawdzięczali wojsku i oficjalnie swą potęgę militarną podkreślali. Stąd możny Tiglat-Pilesar (745—727 p.n.e.) chlubi się przede wszystkim swą pozycją wojskową. „Jestem Tiglat-Pilesar, król potężny, król wojsk niezwyciężonych, władca czterech stron świata, król wszystkich panujących, pan panów, książe-pasterz, król królów, prorok natchniony... Jam zwyciężył sześćdziesięciu królów i rozciągnąłem nad nimi swoją potęgę, nikt nie śmiał mierzyć się ze mną w walce — nie miałem współzawodnika. Do krajów Asyrii włączyłem nowe, ludziom przysporzyłem niewolników, rozszerzyłem granice swego państwa".

Niedługo trwała potęga Asyrii — w roku 612 zdobyta zostaje Niniwa przez wojska babilońskie i medyjskie, które kładą kres potężnemu państwu wojowników. Nastąpił krótki okres renesansu Babilonii. Wtedy to Żydzi dostali się do niewoli babilońskiej.

13. Mesjanizm żydowski

Kiedy wojska Nabuchodonozora wkroczyły w 586 p.n.e. do Jerozolimy, mieli już Żydzi poza sobą z górą tysiącletnią historię. Pod koniec drugiego tysiąclecia p.n.e. z północno-wschodnich stepów i pustyń Bliskiego Wschodu począł napływać ku

południowo-wschodnim wybrzeżom Morza Śródziemnego lud, który mienił się „wojownikami boga — Iisra él" lub „dziećmi Izraela — bene Iisra 'él".

Przeszedł lud Izraela poprzez ziemie Edamitów, Moabitów i Ammoritów, aby zająć kraj między Morzem Śródziemnym a Morzem Martwym. Już wówczas wierzyli Żydzi, ze tej wędrówce przewodzi ich wszechmocny wiekuisty bóg Jahwe. „I pociągnął Juda — czytamy w później zredagowanej *Księdze Sędziów* — wraz z bratem swym Szymonem, i pobili Kananitów, osiadłych w Cefath... I był wiekuisty z Judą tak, że wziął krainę górską w posiadanie... I wyruszył też dom Józefa w Bet-El, a był wiekuisty z nim".

Przez blisko sto lat toczyli Żydzi ciężkie walki z wojowniczymi plemionami Filistynów, którzy przeszkadzali im opanować w pełni Palestynę. W toku walk za panowania króla Dawida (około 1000 roku p.n.e.) nastąpiło ostateczne zjednoczenie plemion żydowskich pod jednym berłem, co pozwoliło odnieść zwycięstwo nad Filistynami. Do szczytowej potęgi dochodzi państwo Żydowskie za następcy Dawida — króla Salomona, który wielkim wysiłkiem ludu żydowskiego wznosi liczne budowle a bogu — Jahwie, — stawia wspaniałą świątynię w Jerozolimie. Rozbiło się państwo żydowskie po śmierci Salomona (około 930 r. p.n.e.) na północne królestwo Izraela i południową Judeę.

Kiedy się Żydzi znaleźli w Kanaan nie mieli początkowo (po śmierci Jozuego) wspólnego wodza, każde pokolenie wybierało własnego naczelnika — szofet — sędziego i tylko w chwilach grożących niebezpieczeństwem przekazywało kilka pokoleń władzę w ręcę jednego sędziego. Dopiero w okresie walk z Filistynami mieli się zwrócić naczelnicy rodów do kapłana Samuela z prośbą, by wyznaczył im króla. „Zgromadzili się tedy — czytamy w *Księdze Samuela* — wszyscy starsi Izraela i udali się do Samuela... I rzekli do niego: Oto tyś się zestarzał, synowie zaś Twoi nie postępują drogami Twoimi; ustanów tedy króla nad nami, aby nas sądził, jak to bywa u wszystkich narodów... Wiekuisty polecił Samuelowi: Usłuchaj głosu ludu we wszystkim, czego żądają od Ciebie".

Pomimo ustanowienia monarchii, wierzyli Żydzi, że ich bóg Jahwe bezpośrednio sprawuje rządy nad ludem, a król i kapłani

są jedynie wykonawcami woli boga. Nazywali boga swego „bogiem zastępów Izraela — Jahweh-Cabaot" i pilnie słuchali w chwilach nieszczęść jego głosu. Do Żydów będących w niewoli babilońskiej miał przemawiać ich bóg ustami proroka Izajasza: „A teraz mówi Pan, który Cię stworzył Jakubie i który Cię utworzył Izraelu: nie bój się, bom Cię odkupił i nazwałem imieniem swoim — Tyś mój... Gdy pójdziesz przez wody będę z Tobą a rzeki Cię nie pochłoną; gdy będziesz chodził w ogniu — nie sparzysz się i płomień nie będzie gorzał na Tobie, — bom ja pan, bóg Twój święty, Izraelu, zbawiciel Twój... Nie bój się, bom ja jest z Tobą... To mówi Jehowa, odkupiciel Twój i Twórca żywota Twego".

Pogląd o bezpośrednich rządach boga nie przeszkadzał nazywać króla „pomazańcem Jahwe", „poświęconym", „synem boga" i wierzyć, że władza króla jest pod specjalną opieką boga lub w *Księdze Psalmów* umieścić słowa Jahwe zwrócone do króla „Tyś mój syn, ja sam ciebie począłem dzisiaj".

W swoich poglądach politycznych nie odbiegali Żydzi od poglądów innych ludów starożytnego Wschodu, gdyż i żydowska myśl polityczna splatała się z wierzeniami religijnymi. Z czasem, po osiedleniu się w Palestynie, w wyniku specjalnych warunków ekonomiczno-politycznych idea mesjanizmu odegra dominującą rolę w żydowskiej doktrynie politycznej; będą bowiem przekonani Żydzi, że bóg wybrał ich lud, aby nim rządzić i specjalnie opiekować się. Myśl, że inne ludy pozostają w zaślepieniu, i że oni tylko powołani są do okazywania wierności i pełnej miłości swemu bogu — stała się mocnym ogniwem, zespalającym lud żydowski. Idea mesjanizmu zrodziła się w walce Żydów z potężnymi przeciwnikami, których potędzę i ich bogom przeciwstawiali swego boga, wodza szczególnie troszczącego się żydowskim ludem. Niepowodzenia i klęski traktowali Żydzi jako czasowe kary za nieposłuszeństwo, po których przebłagany bóg obdarzy wybrany lud pełnym zwycięstwem.

Tak więc w chwilach największego poniżenia i zwątpienia nie ogarniał pesymizm ludu wybranego, wierzyli bowiem Żydzi, że ich bóg ześle im Mesjasza, który przywróci świetność królestwa żydowskiego na ziemi.

Utrwalanie się poglądu o wyniesienie ludu żydowskiego ponad resztę ludzkości miało wyraźne następstwa wewnątrz społecz-

ności żydowskiej. Mesjanistyczny charakter doktryny spowodował, że lud występował o swe prawa, przeciwstawiał się władzy, krytykował ją ustami swoich proroków. Równocześnie mniemanie o bezpośrednich rządach boga osłabiały pozycję króla na rzecz zespołu kapłańskiego, który dążył do narzucenia swej władzy tak monarsze, jak i ludowi. Przejawiające się tendencje arystokratyczno-kapłańskie i ludowe w doktrynie żydowskiej były odpowiednikiem realnych starć, toczących się w społeczności żydowskiej między ludem, arystokracją, kapłanami i królem [29]).

Wyrazicielem doktryny kapłańskiej jest prorok Ezechiel, kapłan jerozolimski, syn Buzisa, uprowadzony w niewolę babilońską w 597 roku p.n.e. Pocieszał Ezechiel swych współrodaków, znajdujących się w niewoli babilońskiej nadzieją powrotu do ojczyzny i odbudowania państwa żydowskiego; prawił im wówczas o dominującej roli kapłanów w przyszłym państwie żydowskim. Król miał być — w myśl poglądów Ezechiela — jedynie przedstawicielem ludu i opiekunem kościoła, natomiast kapłani mieli dzierżyć pełnię władzy w swym ręku. Odsunięty od władzy i pozbawiony dowództwa nad wojskiem, król nazywany jest księciem ludu, gdyż „Pan — mówił Ezechiel — sam będzie przewodził Izraelowi i sam będzie zań walczył". Kapłanom jerozolimskim pragnął Ezechiel przekazać władzę najwyższą, niższymi natomiast kapłanami zamierzał obsadzić pozostałe szczeble władzy. Tak więc wszechwładna organizacja kapłanów miała rządzić uległym ludem w kościelnym państwie Ezechiela. Tendencje ograniczenia władzy króla na rzecz kapłanów znachodzimy w *Powtórnej Księdze Zakonu — Deuteronomium — Rodał*, pochodzącej z 621 roku p.n.e., która miała zawierać ostatnią wolę Mojżesza, aby jego autorytetem uzasadnić roszczenia kapłanów [30]).

Doktryna o władzy kapłanów nad biernym ludem, nie mogła przemawiać do Żydów, którzy w swej świadomości żywili przekonania, że są wybrańcami boga. I mimo że masom nieposiadających Żydów stale groziła niewola za długi, że dźwigali ciężar panowania klas posiadających, że ich pracą utrzymywali się możni — umiał lud żydowski domagać się praw, — świadom swego posłannictwa. Walka ludu żydowskiego o swe prawa oraz wystąpienia jego obrońców — proroków, utrwalały ideę mesjanistyczną, która umożliwiała przetrwanie okresów niewoli, w czasie natomiast

własnej państwowości myśl o boskiej opiece nad ludem, powodowała większą troskę klas panujących o lud. Stąd sytuacja społeczna warstw najniższych, korzystniejsza była u Żydów w porównaniu do innych państw starożytności [31])

Tak więc poglądy ludu żydowskiego miały wpływ z jednej strony na kształtowanie się instytucji prawnych, z drugiej zaś strony idea mesjanizmu żydowskiego była inspiracją dla wystąpień proroków w obronie ludu. W ustawodawstwie Mojżesza czytamy: „A jeżeliby kto pobił niewolnika swojego, albo służebnicę swoją kijem i umarliby pod ręką jego, niech pomszczonym to będzie (karą śmierci)... Jeżeli uderzy kto w oko niewolnika swego, albo w oko służebnicę swoją i uszkodzi je — to wypuści go na wolność za oko jego...".

Szczególnie zajmowało się ustawodawstwo niewolnikami pochodzenia żydowskiego, których w przeciwieństwie do innych społeczeństw nie traktowano jako rzeczy. Dozwalały prawa żydowskie rozporządzać właścicielowi niewolnika jedynie „ręką niewolnika" a więc tylko jego pracą. *Księga Lewiticus* domaga się szczególnego traktowania niewolników Żydów: „Nie uważaj go za niewolnika, za istotę poddaną tobie i podległą, jeno za brata jednej wiary, zubożałego i nieszczęśliwego". W traktacie *Kiduszin* idea mesjanizmu nawet przekreśla pojęcie Żyda niewolnika. „Bóg, który Izraela wyprowadził z Egiptu, który z dzikiej hordy niewolników uczynił lud wolnych mężów, który naród swój nazwał sługą bożym, ten bóg nie mógł ścierpieć, żeby człowiek oddawał swoją osobę na łaskę innego i zamiast być sługą bożym, stał się niewolnikiem człowieka".

Nawet *Tora* starała się osłabić bezwzględność możnych wobec współwyznawców, jej przepisy przestrzegają klasy posiadające przed wyzyskiem finansowym ludu żydowskiego: „Jeśli pożyczysz pieniądze biednemu człowiekowi nie obciążaj go procentem. Jeśli weźmiesz odeń w zastaw jego zwierzchnią szatę, zwrócić mu ją jeszcze przed zachodem słońca, albowiem jest to okrycie jego, jakżeż więc będzie spał?".

Przewidywała również Tora jednorazowe moratorium w trosce o nędzarzy. Należało wedle prawa Tory ustanowić raz na siedem lat tzw. „rok sobotni — szemitę", wtedy to wszyscy rolnicy mieli oddawać swe pola i sady do użytku ubogich ludzi, bo-

gacze zaś nie mieli upominać się o pieniądze u niezamożnych dłużników.

Panujące przekonanie o specjalnej opiece boga nad ludem żydowskim nie tylko wpływało na kształtowanie się instytucji prawnych, ale również dawało asumpt do wystąpień proroków, którzy imieniem boga przemawiali w obronie ludu.

Rozpoczynając od drugiej połowy VIII wieku p.n.e. słyszy się głos proroków, piętnujący niecnych władców, wyzysk ludu, butę bogaczy, niesprawiedliwe prawa. Związani z biedotą prorocy oskarżali możnych; owi przedstawiciele nieoficjalnego kapłaństwa, wypowiadali żądania ludu. Powszechnym było przekonanie, że ustami proroków przemawia bóg, głosili przeto, że są „uszami boga... bóg ich obudził... kładzie im w usta słowa swoje".

Prorok A m o s (koło 750 roku p.n.e.) rolnik z miasteczka judzkiego miał mówić o sobie „...jestem pasterz obrywający leśne figi. I wziął mnie Pan, gdym chodził za bydłem i rzekł do mnie: idź, prorokuj do ludu mego izraelskiego... bóg każe, któżby nie prorokował".

Piętnował Amos butę i rozwiązły tryb życia klas posiadających „Za to — mówił — że gnębicie biednych, będziecie wznosić domy wasze z najlepszych kamieni, ale mieszkać w nich nie będziecie... Słuchajcie wy, wypasione krowy, ograbiające biednych, wy które odpychacie biednych a żądacie od mężów waszych: daj jeszcze będziemy pić. Nadejdzie dzień, kiedy uprowadzą was stąd w niewolę".

Nie wahali się prorocy piętnować króla, urzędników, bezprawia. Prorok H o z e a s z (około 740 r.) potępiał królów, kiedy mówił: „Wybieracie królów, ale bez mojej zgody, powołujecie książąt, których ja nie znam, dałem ci króla w gniewie...".

Przed uciskiem i samowolą władzy na przełomie VII i VI w. miał bronić nędzarzy prorok J e r e m i a s z, kiedy mówił: „Jak bluźnierczym stało się to święte miasto Jeruzalem. Ongiś panowały tu uczciwość i sprawiedliwość, dziś rządzą mordercy. Książęta, to odszczepieńcy, przyjaciele złodziejów, goniący za pieniędzmi i cennymi darami... Pocóż przychodzicie pyta Wiekuisty — do świątyni mojej i składacie mi ofiary? Nie mogę wysłuchać modłów waszych, albowiem ręce wasze splamione są krwią. Oczyśćcie je, wyrzeknijcie się nieczystych spraw, uczcie się dobrych uczynków,

dążcie do sprawiedliwości...". W swoich mowach również prorok Izajasz (pierwsza połowa VII w.) miał piętnować bezprawie i gromić możnych: „Biada tym, którzy ustanowili zasady bezprawia... aby nędzarzy pozbawić prawa". „Biada wam, którzy wstajecie z rana, aby się bawić opilstwem i pić aż do wieczora, żeby się rumem rozpalać. Cytra, lutnia, bęben, piszczałka i wino na biesiadach waszych, a na sprawę Jehowy nie patrzycie, lekceważąc uczynki rąk jego... Naczelnicy twoi — rozpustnicy, wspólnicy złodziei".

Podobnie krytykował prorok Samuel króla Saula, Natan — Dawida, Izajasz — Achaza, Jeremiasz — Jechojakima i Cydkiasza. Znachodziły posłuch u ludu głosy proroków, krytykujące królów i możnych, musiały im przeciwstawiać klasy rządzące swoich proroków, którzy bronili ustroju. Potępiał proroków ludowych Ezechiel, kiedy wołał: „Biada prorokom głupim, którzy idą za duchem swoim, choć nic nie widzieli... Bo ręka moja (mówi bóg) będzie przeciwko prorokom, którzy widzą marność a opowiadają kłamstwa".

Tak więc spoza idei mesjanistycznej wyłania się walka klasowa — idea mesjanistyczna nie mogła przesłonić rzeczywistości, przeciwnie w niej była ona zawarta. Różna też była interpretacja mesjanizmu, klasy nieposiadające starały się w niej wyrazić swe dążenia społeczne, klasy natomiast posiadające swe aspiracje polityczne.

14. Teokracja Egiptu

„Egipt ma więcej dziwów, niż cały pozostały świat" — tak pisał Herodot o tej ziemi. Kiedy wędrujące z Azji plemiona Semitów zatrzymały się nad Nilem, zaskoczyła je urodzajność czarnej gleby, od której nazwano kraj ten „ziemią czarną — Kamit lub Kemi" dla przeciwstawienia jej wyblakłym od słońca pustyniom.

Coroczne lipcowe wylewy Nilu przynosząc wilgoć i urodzajny muł zmieniają Egipt w żyzną oazę wśród pustyń.

W oczach starożytnych był Egipt darem Nilu, któremu poświęcano pieśni i oddawano cześć boską. „Cześć ci o Nilu. — mówią słowa hymnu — Chwała tobie Nilu. Ty, który naszemu panu-

jesz krajowi i życie bujne niesiesz dla Egiptu... Pozdrowienie Ci o Nilu. Ty na tę ziemię zstępujesz, przychodzisz w pokoju, by dać życie Egiptowi".

Opanowanie rzeki wymagało zbiorowego wysiłku, stąd szybko ponad organizacją rodową wyrasta około 40 okręgów — nomów, kierowanych przez naczelników — nomarchów [32]). Już na około 3500 lat p. n. e. skupiły się okręgi Egiptu w dwa państwa: Dolnego Egiptu w delcie Nilu oraz Górnego Egiptu w środkowym biegu rzeki; aby trzysta lat później za panowania Menesa, utworzyć jednolite państwo ze stolicą w Memfisie. [33]).

Kiedy w społeczeństwie klasowym panowanie nad ludźmi stało się sprawą najważniejszą, bóstwa egipskie uosabiające pierwotnie siły przyrody poczynają zmieniać swój charakter stając się opiekunami władzy i państwa. I tak protektorem władzy monarszej został bóg Ozyrys, który zaniechał troski o wieczne prawo odradzania i obumierania przyrody. Obok niego opiekunem panującego został dotychczasowy bóg słońca Horus, którego imię weszło do oficjalnego tytułu władcy Egiptu. Wreszcie opiece boga słońca Ra oddane będą wszystkie okręgi oraz całe państwo, a kiedy w okresie średniego państwa Egipskiego stolicę przeniesiono z Memfis do Teb, kult lokalnego boga tebańskiego Amona związano z kultem boga Ra, doprowadzając do kreowania ogólno-państwowego boga Amon-Ra — stwórcy świata i opiekuna Egiptu.

W miarę utrwalania się despotycznej władzy, obok poglądu o opiece bogów nad władzą i państwem rodzi się idea o boguwładcy — Faraonie [34]). Uznano bogiem władcę-faraona, który równocześnie piastował godność najwyższego kapłana, wodza i sędziego. Ze szczególną siłą przejawiła się w Egipcie teokratyczna doktryna o boskości monarchy, głoszona nieprzerwanie przez kilka tysiącleci istnienia państwa egipskiego.

Uważano faraona za „dobrego i wielkiego boga, pana wieczności, źródło życia, zdrowia i radości serca, który nie umiera lecz zachodzi poza swój wieczny horyzont". Oddawano więc boskim władcom w specjalnie w tym celu zbudowanych świątyniach hołdy należne bogom. Zarówno w sztuce, jak i w literaturze wyobrażano sobie faraona, jako najwyższą istotę bezpośrednio pochodzącą od bogów. Zachowane piramidy z epoki starożytnego państwa swymi rozmiarami miały symbolizować boską moc fa-

raonów; znajdujące się natomiast teksty w piramidach z okresu V i VI dynastii mówią o szczęśliwym życiu faraonów, których przyjęli w swój poczet niebiańscy bogowie. [35])

Oficjalnie tytuły faraona opiewały jego boskość. Nazywano go: Horusem tzn. dziedzicem boga Horusa na tronie egipskim, „panem diademów" tzn. posiadającym koronę Górnego i Dolnego Egiptu, „zwycięzcą Seta" boga ciemności i zła, „królem Dolnego i Górnego Egiptu" i wreszcie synem boga słońca.

W teokratycznej doktrynie Egiptu przemawiali bogowie do faraonów jak do równych sobie bogów, uznając nawet ich wyższość. Napis ze ściany świątyni w Abu-Simbel zawiera słowa boga słońca zwrócone do Ramzesa II z XIX dynastii. „Stworzyłem Cię — mówi bóg — jako boga. Wszystkie członki Twoje są boskie. Przyjąwszy postać barana Mendesa, wszedłem do szlachetnej Twej matki. Myślałem o Tobie, ukształtowałem Cię tak, żebyś był pociechą moją. Wydałem Cię jako słońce wschodzące i podniosłem Cię pomiędzy bogi, królu Ramzesie... Bogowie i boginie zachwycały się pięknością Twoją i sławiły Ciebie, głosząc mi takie uwielbienie: Tyś jest ojcem naszym, który nas powołał do życia, ależ król Ramzes jest bogiem Tobie podobnym... Wyróżniłem Cię, wybrałem Ciebie, udoskonaliłem Cię, serce Twoje najlepsze a słowa Twoje wzorowe; ....Ty ożywiasz mieszkańców ziemi wolą swoją królu Ramzesie. Uczyniłem Ciebie królem wiecznym, księciem, który trwać będzie po wsze czasy... Jam Ci przyznał godność korony boskiej... jam Ci dał Nil, który napełnia Egipt dla Ciebie obfitością bogactw i zdrowia; ...Ja daję Ci niebo wraz ze wszystkim, co ono zawiera...".

W poczuciu swej wielkości odpowiada faraon Ramzes II — stwórcy świata: „...ojcze bogów. Jam syn Twój, Tyś mnie osadził na tronie swoim, Tyś przelał na mnie swą władzę królewską; Tyś mnie stworzył na podobieństwo swoje; Tyś mi przekazał wszystko, co stworzyłeś, a ja Ci odwzajemniam się za to dokonywaniem Tych wszystkich czynów chwalebnych, których pragniesz...".

Wydaje się, że w okresie XIX dynastii, kiedy Hetyci grozili Egiptowi, specjalnie wpajano w ludność kult faraona [36]). Z tego czasu pochodzi hymn do Meneptaha, syna i następcy Ramzesa II; „Zwróć ku mnie oblicze swoje, o słońce, które wschodzi ażeby rozjaśnić ziemię dobrocią swoją. Kulo słoneczna ludzi, rozpraszająca ciemności Egiptu, jesteś wizerunkiem słońca rodzica swego, który

wschodzi na niebie. Promienie Twoje przenikają do pieczar. Nie ma miejsca bez Twojej dobroci. Słowa Twoje są prawem dla wszystkich krajów. Spoczywając w pałacu swoim słyszysz wyrazy po wsze ziemie rozbrzmiewające. Ty posiadasz miliony uszu, a jasność oka Twojego ponad gwiazdy sięga niebieskie...".

Przed faraonem-bogiem padano na twarz i całowano proch u jego stóp, a rozmowa z nim była największym wyróżnieniem. [37]).

Przekonanie o boskości władzy oraz przeświadczenie, że każdy rozkaz faraona jest poleceniem boga, miało budzić szacunek i lęk u poddanych, tym bardziej, że faraonowie świadomie opierali swą władzę na przemocy i strachu poddanych. Umierający faraon A m e n e m h e t I (około 2000 roku p.n.e.) dając praktyczne wskazówki swemu współregentowi Sezostrisowi I mówił: „Abyś mógł być dobrym królem na ziemi, byś mógł dzielnie władać krajami i dobro wszelkie szerzyć, zatwardź swe serce dla wszystkich poddanych. Lud szanuje tego, co go trzyma w trwodze. Nie zbliżaj się nigdy sam na sam do nich. Niech twe serce żadnego nie miłuje brata. Nigdy żadnego nie znaj przyjaciela, nie czyń sobie z niczyjej duszy powiernika, bo nic doskonałego w tym się nie mieści...".

Podobnie zasadą bezwzględności mieli kierować się urzędnicy; w przestrogach, jakie faraon T u t m o z i s III udzielił nowomianowanemu wezyrowi, nakazywał przestrzeganie prawa i posługiwanie się przemocą wobec poddanych. „...Pamiętaj — mówi faraon, — że wysoki urzędnik taki jak Ty, żyje na widoku publicznym. Wiatr i woda opowiadają o wszystkim, co on robi i nigdy nie pozostaje w ukryciu, to, co on uczyni. Jedyną dla takiego urzędnika ochroną jest trzymanie się ściśle przepisów prawa i czynić tak, jak w nich określono... Wzniecaj w ludziach strach przed sobą, bo tylko ten jest władcą jak należy, kogo się ludzie boją".

Ideałem bowiem politycznym było utrzymanie ludu w pokorze i posłuszeństwie.

Zachowane do naszych czasów myśli ministra P t a h h o t e p a z około 2000 r. p.n.e. wyrażają poglądy klas rządzących Egiptu, których największą troską było utrzymanie istniejącego ustroju i pokory u ludu. [38]). Przyjmował Ptahhotep jako niewzruszoną zasadę nierówność społeczną, odmawiając równocześnie wszelkich wartości niższym warstwom, które „przed wyższymi winne opuścić ręce i zgiąć swe plecy". Uczył, że tylko od łaski możnych zależne

jest szczęście ludu, gdyż szlachetni dają „kiedy zechcą i temu kogo miłują... potęga bowiem łaskawości większa jest od potęgi siły".

„Zginaj swój grzbiet pokornie — mówi Ptahhotep — przed twym przełożonym... a wtedy dom Twój będzie trwały i wszystkie rzeczy jego również, a nagroda Twoja będzie odpowiednia. Źle jest być opornym wobec przełożonego. Żyć spokojnie można tylko wtedy, gdy przełożony jest dla nas łaskawy. Jeśli w posłuszeństwie swoim względem zwierzchnika jesteś najpokorniejszym, działasz dobrze wobec bogów".

Wydaje się, że główną intencją i zamiarem Ptahhotepa było utrwalenie przeświadczenia o doskonałości ustroju, przekazywanego tradycyjnie z ojca na syna. „Syn posłuszny ojcu swemu jest naśladowcą Horusa. Powodzić mu się będzie, gdy usłucha nauk i rad ojcowskich, a gdy się zestarzeje zdobędzie wielki szacunek. Wtedy niech i on mówi również to samo synom swoim odnawiając i powtarzając nauki ojca swego, które sam odeń słyszał w młodości".

Leżało w interesie grup rządzących ugruntowanie ducha pokory u nieposiadających oraz wiary w doskonałość ustroju, tym bardziej, że nieludzko traktowani niewolnicy w beznadziejnej rozpaczy zrywali się do walki znachodząc sprzymierzeńców wśród wyzyskiwanych rzemieślników i chłopów, którym wpajali kapłani zasadę, że „człowiek skoro tylko wyjdzie z łona matki, staje natychmiast wobec zwierzchnika, przed którym korzyć się musi. Jako dziecko ma być posłuszny wychowawcy, jako młodzieniec urzędnikowi, jako starzec ulega niższym od siebie, człowiek bowiem tylko do zginania karku jest stworzony".

Bunty niewolników i nędzarzy niejednokrotnie powodowały upadek znienawidzonych dynastii, niosąc ze sobą przestrach i trwogę klas posiadających. Z papirusów, pochodzących z XVIII wieku p.n.e. dowiadujemy się o sytuacji, jaka panowała w Egipcie w czasie wielkiego powstania niewolników i chłopów. „Ziemia przewróciła się na podobieństwo koła garncarskiego i to co było niższe stało się wyższym. Kraj jest pełen band, przy pługu chodzi się z tarczą... Wszyscy mówią: niepodobna zrozumieć, co się dzieje w kraju... Ludzie niskiej kondycji posiadają teraz wspaniałości, kto dawniej nie miał sandałów posiada teraz skarby... Kazde miasto powiada: wypędźmy możnych spośród nas!... Nie podobna poznać syna człowieka możnego, dziecko pani staje się synem służebnicy...

Architekci i kapitanowie królewskich statków stali się robotnikami rolnymi... Ludzie rozstrzaskują głowy dzieci książąt o ścianę... Ludzi zamożnych zasadzono do kamieni młyńskich, bito tych, którzy chodzili w cienkich szatach lnianych... Ludzie służebni stali się panami...".

Jednakże bunty niewolników i nędzarzy nie mogły zmienić istoty ustroju, który odpowiadał ówczesnemu poziomowi sił wytwórczych. Po obaleniu znienawidzonej dynastii zjawiali się nowi władcy, kontynuujący ustrój teokratycznego wyzysku.

W okresach społecznego zamętu, oficjalnej doktrynie przeciwstawiano idee hedonistyczne, lub też pesymistycznie w śmierci upatrywano jedyną drogę wyzwolenia od ciężaru upokarzającego życia.

W *Pieśni Harfiarza*, pochodzącej z XV wieku p.n.e. zawarta jest doktryna hedonistyczna, sławiąca beztroskie życie. „Jedne istoty — mówią słowa pieśni — mijają i giną, a drugie rodzą się na ich miejsca i żyją, tak jest i było od czasu najdawniejszych naszych przodków. Ziemscy bogowie — królowie, którzy niegdyś żyli spoczywają od dawna w swoich piramidach, podobnie i inni wielcy pogrzebani są w swoich grobach... Wobec tego zachęcaj swe serce, by o tym co cię czeka zapomniało, a myślało tylko o tym, co ci jest tu na ziemi miłe. I czyń zadość swym życzeniom dopóki żyjesz. Kładź mirę na swą głowę i strój się w delikatne szaty, przepojone co najdroższą wonnością, prawdziwym boskim zapachem. Pomnażaj coraz bardziej swe radości życia i niech Twe serce przy tym nie ustaje. Zaspakajaj swe życzenia, dbaj o swoją przyjemność i ułóż sobie swe sprawy na ziemi według tego, jak Twe serce pragnie... Święć więc dni wesela i w radości nie ustawaj i nie żałuj, nie oszczędzaj, bo nikt jeszcze swego mienia nie zabrał z sobą do grobu i nikt jeszcze nie powrócił spośród tych, co tam odeszli".

O ile klasy posiadające w obliczu buntów i słabości dynastii oficjalną doktrynę religijno-polityczną mogły zastąpić ideą hedonizmu — o tyle ludność uboga smutnej rzeczywistości przeciwstawiała pesymistyczne pragnienie śmierci. „Do kogóż mam się dziś odezwać — mówi pieśń pochodząca z XVIII wieku p.n.e. — bracia są przewrotni, przyjaciele dzisiaj nie miłują. Do kogóż mam się dziś odezwać, serca są przewrotne... Łagodny przepada a silny wszędzie dociera. Do kogóż mam się dziś odezwać, miła twarz jest podła, dobro wszędzie w zaniedbaniu... wszędy dzieją się zbrodnie. Śmierc

staje dziś przede mną jak upragnione zdrowie dla chorego... Śmierć staje dziś przede mną, niby tęsknota, aby do dom wrócić, w duszy tego, co stracił wiele lat w więzieniu".

Zupełną niewiarą w świat i ludzi przepojone są strofy pieśni: masy ludu przywalone ciężarem ustroju teokratycznego w tym życiu pełnym nierówności, widziały w śmierci prawdziwą i wymarzoną równość. „Tchórz i odważny — śpiewał lud — nie uciekną przed grobem, nędzarz i mocarz są tam sobie równi".

Przesłaniał blask dworu boskiego faraona skargi nędzarzy, zawarte w smutnych pieśniach o śmierci; stąd mężom starożytnej Hellady i Rzymu narzucał się jedynie teokratyczny ustrój Egiptu i jego kilkutysiącletnia historia.

III.

U progu europejskiej myśli politycznej

1. Grecja zjawia się na widowni świata. 2. Ustrój społeczno-gospodarczy okresu bohaterskiego. 3. Poglądy Homera. 4. Początki gospodarki towarowo-pieniężnej. 5. Sparta. 6. Na drodze do tyranii. 7. Doktryna Teognisa i Solona. 8. Filozofowie jońscy. 9. Odwrót.

Na przełomie drugiego i pierwszego tysiąclecia p.n.e. formują się w Grecji ośrodki, które stały się kolebką europejskiej myśli politycznej. Zjawienie się górskich Dorów na Peloponezie rozpoczyna chronologicznie rozważania tego rozdziału, a zamyka je konflikt Persów z miastami Grecji; okres ten mieści się zatem w ramach od X do V wieku przed naszą erą.

W pierwszych dwu wiekach pierwszego tysiąclecia szczepy greckie nie wyszły poza ramy ustroju wspólnoty rodowej. Wojny i rolnictwo było ich głównym zajęciem. Władzę sprawował wybieralny basileus przy współudziale arystokracji rodowej. Ustrój i życie ówczesnej szlachty odnajdujemy w Homerowej baśni. Niebawem Grecy wykorzystają swe geograficzne położenie i porzucą rolnictwo, aby się zająć rzemiosłem i handlem. Zmienią kultury rolne, rolnictwo przestawią na produkcję oliwek i winnej latorośli z myślą o eksporcie. Arystokracja rodowa skoncentruje ziemie, paupe-

ryzując wolnego chłopa. I oto znowu poezja Hezjodowa wyraża następstwa przemian gospodarczych i opłakane położenie chłopów beockich.

Ożywieniu życia gospodarczego miast greckich sprzyja kolonizacja, wtedy to Grecy w celu zdobycia surowców i rynków zbytu zakładają liczne faktorie u brzegów Morza Czarnego i w basenie Morza Śródziemnego. Gospodarka pieniężna, wzrost niewolnictwa, rzemiosła i handlu przyspieszają zróżniczkowanie społeczeństwa. Wszędzie tam, gdzie życie gospodarcze silniej pulsuje, zagrożony jest tradycyjny ustrój.

Arystokracji rodowej przeciwstawia się bogate kupiectwo i zubożała ludność wiejska. W konsekwencji zmiany gospodarcze doprowadzają bądź do obalenia arystokracji na drodze rewolucji, które wysuwają tyranów, rządzących w zasadzie w oparciu o niechętny arystokracji lud—bądź do zastosowania polityki kompromisu, a więc ustępstw klasy panującej wobec niezadowolonego ludu.

Poza Spartą — epizodem ustrojowym — w której instytucje polityczne i prawne hamują wszelki rozwój gospodarczy — w pozostałych miastach Grecji wiek VII i VI przynosi zmiany ustrojowe i stwarza grunt dla powstania ożywionej myśli politycznej. I tak w wyniku rewolucji Teognis z Megary wyraża poglądy odsuniętej od władzy arystokracji. W Atenach Solon wcielając w życie doktryny kompromisu przeprowadza zmiany gospodarcze i ustrojowe.

W okresie zaostrzających się sprzeczności idea kompromisu i zgody społecznej niemal powszechnie charakteryzuje myśl polityczną Grecji. Elita umysłowa klas posiadających w kompromisie politycznym i gospodarczym widzi środek rozwiązania wszelkich konfliktów i trudności. Stąd kompromis głoszą filozofowie jońscy, taką doktrynę przypisuje tradycja siedmiu mędrcom, taką też zasadę wyrażają polityczne poglądy Demokryta.

Jednakże obok doktryn kompromisu, u końca omawianego okresu zjawia się idealistyczna koncepcja pitagorejczyków w momencie, kiedy nauka grecka przestaje interesować się opanowaniem przyrody i zmierza w oparciu o coraz silniej utrwalający się system niewolnictwa ku spekulacji idealistycznej.

* * *

1. Grecja zjawia się na widowni świata.

Upadek wielkich imperiów Bliskiego Wschodu pod koniec drugiego tysiąclecia i wędrówki szczepów greckich w rejonie Morza Egejskiego powodują wyłonienie się nowego ośrodka cywilizacyjnego, który począwszy od VI wieku p.n.e. przez całe stulecia będzie odgrywać dominującą rolę w życiu umysłowym ówczesnego świata. Tym ośrodkiem staje się Grecja, a ściślej mówiąc szereg miast greckich półwyspu Peloponeskiego, wysp Morza Egejskiego i wybrzeży Małej Azji.

Geograficzna struktura Grecji umożliwiła wytworzenie niewielkich odrębnych ośrodków gospodarczo-politycznych. Miejsca urodzajne w Grecji — to raczej wyjątkowe oazy wśród masywu górskiego; ale ubóstwo ziemi greckiej wyrównuje klimat odpowiedni dla najważniejszych roślin uprawnych, z tym, że warunki klimatyczne w okresie strożytnym były korzystniejsze od dzisiejszych, albowiem lasy, później wytrzebione, stanowiły dobry rezerwuar wilgoci.

Mówiąc o geofizycznym ukształtowaniu Grecji wypada zauważyć, że góry Pindu i Olimpu oddzielają Grecję od reszty Europy, stąd świat helleński nawiązuje ścisłą łączność nie z Europą, lecz z Azją, tym bardziej, że wyspy Morza Egejskiego tworzą wygodny pomost pomiędzy półwyspem greckim a zachodnim wybrzeżem Azji Mniejszej i po tej drodze poszła kolonizacja Greków.

Dla ukształtowania państw greckich na przełomie X wieku p.n.e. decydującym był fakt braku mocarstwa, które mogłoby mieć wpływ na losy świata w dziedzinie politycznej, a także kulturalnej. Dwa mocarstwa: Egipt i państwo Hetytów, nie odgrywały w tym okresie większej roli. Pierwsze bowiem znajdowało się w stanie stopniowej dekadencji, drugie znikało całkowicie z widowni dziejowej; Babilonia natomiast chyliła się ku upadkowi. Wprawdzie Asyria w X wieku rozpoczyna erę wielkich podbojów, upłynie jednak blisko dwa stulecia zanim Asyryjczycy wejdą w kontakt bezpośredni z najbardziej wysuniętymi na Wschód placówkami Greków, tak więc aż do powstania imperium perskiego Hellenowie mogą się swobodnie rozwijać.

Górscy Dorowie zwabieni wiadomościami o bogatych Achajskich Micenach, ruszają na przełomie drugiego i pierwszego tysiąc-

lecia z epirskich siedzib ku południowi, aby zająć środkową Grecję i Peloponez. Wówczas wyparli bądź ujarzmili Dorowie najstarsze szczepy greckie — Achajów. Wędrówka Dorów przypada na koniec epoki brązu i początek żelaza. Posługiwali się Dorowie bronią żelazną, co dało im przewagę nad uzbrojeniem achajskim, a walcząc w szyku pieszym łatwo górowali nad małozwrotnymi wozami wojennymi Achajów, które odtąd znikają z dziejów wojskowych Grecji.

Ta część ludności achajskiej, która nie mogła się pogodzić z panowaniem prymitywnych Dorów migruje na zachodnie wybrzeża Małej Azji, gdzie ludy wschodnie nazywać będą nowych przybyszy Jonami. Była to pierwsza kolonizacja grecka.

Przesuwanie się ludów zamieszkujących Peloponez do Małej Azji pod wpływem naporu plemion doryckich, miało doniosłe znaczenie dla upowszechnienia cywilizacji. Migrujące bowiem szczepy achajskie pochodziły z krajów, w których rozwinięta była wysoka kultura. Przypadła Achajom rola kultywowania form ustrojowych i kultury egejskiej, jakie przynieśli ze sobą z dawnych swych siedzib. Na ziemi, którą zajęli Dorowie istniały silne organizmy państwowe, takie jak monarchia minojska, mikeńska i inne. Rządy piastowali tam królowie, którzy oprócz władzy politycznej spełniali też zapewne funkcje religijne, o czym świadczy brak wśród zabytków architektonicznych samodzielnych świątyń. Istnienie tylko kaplic kultowych, związanych z rezydencjami monarszymi dowodzi, że nie wyodrębnił się w tych państwach stan kapłański w przecieństwie do starożytnego Wschodu.

Odkrycia wyrobów ceramicznych i złotniczych pochodzenia egejskiego w północnych Włoszech i południowej Rosji świadczą o wysokim poziomie rzemiosła i rozwoju handlu w państwach kultury achajskiej.

Stan gospodarczy warunkował zróżnicowanie społeczne, musiały istnieć już wtedy klasy wielkich posiadaczy ziemskich, posiadaczy warsztatów rzemieślniczych, kupców, a obok nich klasy drobnych rolników, którzy uprawiali swój własny lub dzierżawiony kawałek ziemi oraz niewolników pracujących w gospodarstwach rolnych czy warsztatach bogaczy.

W przeciwieństwie do tej zróżnicowanej struktury społecznej ludów osiadłych, prymitywne plemiona Dorów, które dokonały na-

jazdu na Grecję stanowiły masę niemal zupełnie jednolitą. Świadczy o tym chociażby organizacja wojskowa tych plemion — piesza falanga doryjska, która jest bezsprzecznie wytworem społeczeństwa opartego na zasadach równości swych członków.

Na gruzach dawnych państw okresu egejskiego powstają nowe organizmy. Zanikał początkowy antagonizm między ludnością podbitą a najeźdźcami. Zacierał się podział na zwycięzców i zwyciężonych. Prymitywni zwycięzcy przejmują od zwyciężonych ich metody gospodarowania i rządzenia zachowując jednocześnie przez długi czas swe dawne formy ustrojowe. [1])

2. Ustrój społeczno - gospodarczy okresu bohaterskiego.

Pierwszy okres historii Grecji, w którym dominują jeszcze stosunki patriarchalno-rodowe określany jest jako „okres bohaterski" albo „okres średniowiecza greckiego".

Społeczeństwo ówczesne rozpadało się na samodzielne grupy, jak rody — gens, bractwa — fratrie, szczepy — fyle, powiązane węzłami krwi i wspólnym kultem. „Fratria — jak mówi Engels — występuje jeszcze u Homera, jako jednostka wojskowa w słynnym ustępie, gdzie Nestor radzi Agamemnonowi: uszykuj mężów według plemion i fratrii, tak aby fratria stała obok fratrii, a plemię obok plemienia. Poza tym fratria ma prawo i obowiązek ścigania sprawcy zabójstwa popełnionego na członku fratrii. Następnie, fratria ma wspólne świętości i uroczystości... Dalej fratria miała swego naczelnika... Nawet późniejsze państwo, które ignorowało ród, pozostawiło fratrii pewne administracyjne funkcje społeczne".

Grupy związane węzłami krwi podporządkowane były swoim naczelnikom — patriarchom rodowym — żyły swoim własnym wewnętrznym życiem, na zewnątrz zaś musiały ciągle walczyć, by nie być zniszczonymi przez inne podobne grupy. Obywatele mieszkali przeważnie w grodach obronnych, wychodząc w dzień do pracy na pola. Główną rolę w tym nowym społeczeństwie zaczynają odgrywać arystokratyczne rody wywodzące się czy to z przywódców wojskowych zwycięskich plemion, czy też z dawnej arystokracji podbitego kraju. Według ówczesnych przekonań

każdy z tych rodów wywodzi się z jednego przodka — boga lub bohatera. „W poematach Homera — mówi dalej Engels — spotykamy plemiona greckie, przeważnie już połączone w małe narodowości, wewnątrz których jednak rody, fratrie i plemiona zachowały jeszcze całkowitą swą niezależność. Mieszkały one już w miastach obwarowanych murami; ludność ich wzrastała wraz ze wzrostem stad, rozwojem rolnictwa i zaczątkami rzemiosła. Przez to wzrastały różnice majątkowe, a wraz z nimi element arystokratyczny wewnątrz starej pierwotnej demokracji. Oddzielne drobne ludy prowadziły bezustanne wojny o posiadanie lepszych gruntów i o łup wojenny; niewolnictwo jeńców wojennych stało się już uznaną instytucją".

Obok rodów istniała szeroka rzesza ludności wolnej, zróżniczkowanej ze względu na rodzaj pracy, miejsce zamieszkania i swoją społeczną pozycję. Niektórzy z tej plebejskiej klasy zwanej ogólnie „demos" byli posiadaczami drobnych gospodarstw rolnych, inni jako dzierżawcy lub poddani uprawiali ziemię swych panów, inni znowu byli pracownikami najemnymi u przedsiębiorców, a jeszcze inni byli samodzielnymi rzemieślnikami [2]). Poza wolnymi istnieli niewolnicy.

Pomimo podziału pracy, gospodarka ówczesna ma raczej charakter naturalny. Wymiana wewnątrz tych społeczeństw jest słabo rozwinięta. Gospodarstwa rodowe były samowystarczalne. Transakcje handlowe, odbywające się zresztą rzadko miały charakter zamienny, wartość towarów obliczana była w bydle, gdyż moneta złota używana była w Grecji dopiero przy końcu VII wieku. Brak w tym okresie ludzi specjalnie zajmujących się handlem i kupiectwem.

Całe życie gospodarcze ówczesnej Hellady opierało się na rolnictwie i hodowli. Na roli uprawiano głównie pszenicę i jęczmień, a ogrodnictwo i warzywnictwo stało na drugim miejscu. Znano również i uprawiano winną latorośl, z której wyrabiano wino. Hodowano głównie bydło rogate i nierogaciznę, szlachta zaś miała wielkie stadniny koni, przeznaczonych głównie dla celów wojskowych a nie do prac gospodarczych.

Ciekawą rzeczą jest, że owa gospodarka rolna nie powoduje rozwoju osiedli wiejskich. U Homera nie znajdujemy wiadomości o wsiach. Wieśniacy mieszkają w mieście, a poza miastem są jedynie zagrody, stajnie i chaty dla czeladzi. Poematy Homera przed-

stawiają barwne życie Grecji na przełomie mykeńskiej i pomykeńskiej epoki. Homerowe życie społeczne zorganizowane jest jeszcze na zasadach ustroju patriarchalno-rodowego. We wszystkich okolicach przydatnych dla pasterstwa i rolnictwa rozsiane były rolnicze osiedla, skupione wokół warownego dworu, w którym żył i gospodarował ze swoimi domownikami i niewolnikami głowa i wódz miejscowej arystokracji — basileus. Takim był dwór Pryjama w Troi, dwory Menelausa i Nestora na Peloponezie bądź dwór Odysa w Itace.

W okresie tym stosunki własnościowe nie są jeszcze zupełnie jednolite. Homer w swoich poematach wspomina o istnieniu równolegle wspólnej własności rodowej obok własności indywidualnej.

Proces stale zwiększającej się indywidualizacji własności miał charakter wówczas powszechny. Wyjątkiem była Sparta, gdzie ziemia stanowiła własność państwa, którą dzielono na działki i przez losowanie przyznawano Spartiatom. Nie pracowali na tej ziemi Spartiaci tylko przypisani do niej Heloci, którzy musieli oddawać na rzecz swych panów określoną ilość produktów w naturze. Ale i tu były pewne wyjątki, mianowicie istniała osobna klasa periojków, wywodząca się od dawnej ludności podbitej, której zdobywcy pozostawili część ziemi, pozbawiając ją praw politycznych.

Poza Spartą następowało w społeczeństwie greckim różniczkowanie majątkowe połączone już z rozkładem wspólnoty rodowej. Proces podziału ziemi wspólnej i przechodzenie jej na własność poszczególnych członków rodów doprowadza do majątkowego zróżnicowania się społeczeństwa greckiego. Ci, którzy zdobyli więcej ziemi, niewolników lub bydła, wynieśli się ponad zwykłych wolnych i tworzyli stan szlachecki.

Również zwykli wolni chłopi (laos) podzielili się na dwie grupy, a mianowicie na chłopów posiadających ziemię i uprawiających ją oraz na chłopów wyzutych z ziemi, którzy tworzyli warstwę robotników sezonowych lub parobków u chłopów — byli to tak zwani thetes.

Na przełomie IX i VIII wieku spotykamy coraz częściej niewolników, chociaż nie są oni jeszcze podstawą utrzymania swych właścicieli. Większe znaczenie posiada praca wolnych najemników i gospodarzy wiejskich. Nawet szlachta i basileusi, tj. naczelnicy

plemion pracowali fizycznie. U Homera czytamy, że Penelopa sama prowadziła gospodarstwo domowe, a jej mąż Odyseusz zbudował dla siebie łoże i statek; Nauzyka, królewska córka prała bieliznę, a Parys z towarzyszami budował pałac. Niewolnicy pochodzili głównie z jeńców wojennych albo też z porwanych przemocą przez korsarzy. Ponieważ ówczesna gospodarka nastawiona była na zaspokojenie potrzeb a nie na zyski, stąd niewolnicy spełniali rolę pomocniczą w dobrach swych panów, byli oni objęci obok innych członków rodu patriarchalizmem rodzinnym. Niewolnicy używani byli w zasadzie do prac w polu, tego rodzaju, jak np. pasenie bydła, nie zaś do pracy na roli; niewolnice natomiast były zajęte w gospodarstwie domowym [3]).

3. Poglądy Homera

Równocześnie z rozpadem wspólnoty rodowej i powstawaniem klas społecznych, kształtuje się organizacja państwowa. Oczywiście, że zewnętrzne warunki przyśpieszają budowę i utrwalenie aparatu państwowego. Z chwilą zjawienia się jakiegoś niebezpieczeństwa grożącego od zewnątrz, a więc w okresie wojen, w całej pełni do głosu dochodził aparat władzy.

O ile organizacja państwowa wynikała z podziału społeczeństwa na klasy, o tyle refleksem ustroju rodowego była mitologia, która z jednej strony hamująco wpływała na rozkład stosunków rodowych, sankcjonowała je — z drugiej strony dawała uzasadnienie dla powstania jednostkowej władzy. Homer mówi, że basileus panuje dziedzicznie z łaski bożej: „Król, którego sam Zeus powagą przyodział i dał nam posłuszeństwo, jemu władzę w podział". *(Iliada).* Lud ma słuchać króla jako Boga: „Bo wielki gniew na ludzi od monarchy pada, który z łaski Zeusa narodami włada". *(Iliada).*

Podkreślenie znaczenia i roli basileusa, popieranie jego autorytetu autorytetem bogów, doprowadza do wytworzenia się w drugiej połowie okresu bohaterskiego nowej formy organizacji politycznej a mianowicie monarchii patriarchalnej.

Na czele krystalizujących się nowych organizmów państwowych stoją królowie, przeważnie pochodzenia arystokratycznego, w mniemaniu swoim i ludu wywodzący się od bogów czy boha-

terów. Swoje stanowisko zawdzięczają oni inteligencji, odwadze, bogactwu i sile zbrojnej, które im dają przewagę nad pozostałymi pretendentami do władzy. Widział Homer gwarancję porządku w sile, której brak rodzi anarchię i chaos, jak to miało miejsce w domostwie Odyseusza, w czasie nieobecności bohatera. Pomimo przekonania o boskim pochodzeniu królów, nie są basileusi absolutnymi władcami w rodzaju egipskich, czy asyryjskich lub babilońskich despotów [4]). Basileus jest przywódcą plemienia i głową swego rodu. Obok niego skupia się nieliczna grupa arystokratycznego pochodzenia bogatych, dobrze uzbrojonych i wyćwiczonych wojowników. Są oni dla króla doradcami i towarzyszami walki, spełniają wspólnie z nim nieodzowne funkcje rządzenia i obrony.

Pozostała część ludności, to w większości wolni obywatele (rolnicy i rzemieślnicy), którzy tak długo uznają króla, jak długo reprezentuje on siłę i autorytet, a jego polityka jest korzystna dla plemienia.

Poezja homerowa rysuje nam ustrój, w którym władza króla nie tłumi indywidualności poddanych. Nie separował się basileus od szlachty, przeciwnie, w sprawowaniu swej władzy wojskowej, kapłańskiej i sędziowskiej współdziałał ze szlachtą, licząc się z jej zdaniem [5]).

Obok króla istnieje arystokratyczna rada starszych (bule) mająca szerokie kompetencje, a w sprawach najważniejszych decyduje zgromadzenie ludowe. Władza basileusa nie była więc nieograniczona wzorem państw Wschodu. Na skutek ścierania się wpływów arystokracji, która również szczyciła się boskimi koligacjami, władza królewska była nieustabilizowana, stając się celem ambitnych jednostek. Tragedie greckie, które nawiązywały do tradycji tego okresu pokazują nam tych władców, otoczonych przez zawiść i niechęć, życie ich pełne jest krwawych zbrodni i rewolt. U Homera wyrażającego poglądy arystokracji, sympatie są po stronie silnej władzy. Krytycznie odnosi się on do możliwości sprawowania kierownictwa państwa przez zgromadzenie ludowe. Wyraża się to w jego opisach takich zgromadzeń w Iliadzie i Odysei oraz wyszydzonej przez niego postaci przedstawiciela ludu Tersytesa, którego samo imię oznacza „bezczelny".

Niezbyt pochlebnie wyraża się Homer o Tersytesie łącząc jego ludowe zapatrywania z cielesnymi ułomnościami, na które uczuleni byli Grecy wychowani w kulcie harmonijnego rozwoju ciała

i umysłu. Stąd homerowy Tersytes jest zezowatym, kulawym, mocno garbatym demagogiem, którego nawet łysa głowa zniekształca. Dostrzegł arystokratyczny Homer sprzeczności społeczeństwa greckiego i nie mógł nie słyszeć głosu nienawidzonego Tersytesa, któremu przyznaje zdolności odważnego mówcy i krytyka [6]). Powiada o nim: „człek wielomownej gęby, z niesfornym językiem, samym się królom stawił hardym przeciwnikiem" *(Iliada).* Odważnie krytykuje Tersytes naczelnego wodza, króla Agamemnona, piętnuje jego chciwość, brutalność wobec poddanych, niesprawiedliwość wobec podwładnych, terroryzowanie wodzów achajskich. Jednakże wobec krytyki Tersytesa zwaśniona arystokracja występuje solidarnie, tak że powszechnie nielubiany Agamemnon znajduje obrońcę w Odyseuszu który odmawia ludowi prawa krytyki królów przestrzegając Tersytesa, aby „nie ważył się królów śmiałym pomiatać językiem" *(Iliada).* Homer nakazuje Odyseuszowi chłostą i uderzeniem berła ukarać śmiałka, a głos ludu wyrażając homerową sympatię dla arystokracji aprobuje zachowanie Odyseusza, głosząc: „dziś najlepszą rzecz zrobił, że Tersyta zgromił i zuchwałość brzydkiego potwarcy poskromił. Odtąd będzie ostrożny, nauczą go bóle, jak niebezpieczna miotać obelgi na króle" *(Iliada).*

Poezja homerowa odzwierciedla poglądy arystokracji w momencie kiedy ród grecki znajdował się w rozkładzie [7]). Homer opiewa królów i arystokrację rodową dysponującą ziemią i wielkimi stadami bydła. Dochody z gospodarki naturalnej umożliwiały arystokracji prowadzenie wystawnego dworu, urządzanie uczt i zabaw. Główne zajęcie arystokracji — to ciągłe wojny.

W pieśni homerowej zawarta jest apoteoza basileusa oraz szlachty. Już nie zgromadzenie ludowe, ale arystokratyczna rada starszych wysuwa się na czoło ustroju społecznego. „Doświadczeni starcy" (bule), a więc przedstawiciele najwpływowszych rodów stanowią czynnik nadrzędny wobec zgromadzenia ludowego, a z czasem podporządkują sobie i basileusa. W eposie homerowym zarysowane są już przeciwieństwa klasowe. Arystokracja otrzymuje epitety „szlachetnie urodzonych", „dobrych" — natomiast lud określany jest jako „źli ludzie" i „źle urodzeni".

Homer przedstawiając w różowych barwach życie arystokracji, jej bogactwo, pozycję, stanowisko i przeciwstawiając ją ludowi, tym samym wskazuje na ekonomiczny podział społeczeństw, który w konsekwencji wymagał instytucji państwa i prawa dla

utrwalenia podziału społeczeństwa na klasy. Wydaje się, że w pieśniach homerowych nie ma jeszcze mowy o normach prawnych, życie społeczności homerowej regulują dwa pojęcia: themis i dike. Pierwsze — themis, oznacza wolę bogów, wyrażoną w decyzjach królów i sędziów, dike natomiast — to rozstrzygnięcia toczących się sporów [8]).

4. Początki gospodarki towarowo-pieniężnej

Nowotworzące się państwa greckie podlegały dwu tendencjom rozwojowym. Jedna, to rozdrabnianie się państw greckich, zaostrzanie się partykularyzmu, powstawanie miast-państw czyli polis, co wypływało z ukształtowania terenu, który sprzyjał takiemu podziałowi. Druga, to przesuwanie się ośrodków władzy w społeczeństwie w zależności od zmiany stosunków gospodarczych.

Dzięki prawu dziedziczenia następowało nagromadzenie bogactw w rodzinie, która obecnie przeciwstawiła się rodom. Różnice majątkowe przyspieszyły wytworzenie się dziedzicznej szlachty i władzy królewskiej. „Krótko mówiąc, zaczęto wysławiać bogactwo i uważać je za najwyższe dobro, nadużywając starych stosunków rodowych dla usprawiedliwienia przemocy i rabunku bogactw". (Engels).

Obie te tendencje, a więc pogłębiający się partykularyzm miast oraz zróżnicowanie majątkowe społeczeństwa — rozwinęły się mniej więcej równolegle. I tak w połowie VIII w. na skutek kolonizacji zostaje spotęgowany partykularyzm w postaci wielkiej ilości nowych państw-miast greckich w basenie Morza Śródziemnego, które uniezależniają się w zasadzie od miast macierzystych. Kolonizacja i opanowanie nowych terenów żyznych powoduje napływ taniego zboża do Grecji, co podważa egzystencję drobnych gospodarstw rolnych. Następuje proces ubożenia chłopstwa i koncentracji ziemi w rękach nielicznej arystokracji, podejmującej na miejsce uprawy zbóż uprawę oliwek i wina. Wskutek wprowadzenia nowych upraw wzbogacają się wielcy właściciele ziemi i uzyskują decydujący wpływ na rządy w państwie. Tak więc konsekwencją zaostrzających się sprzeczności w społeczeń-

stwie Greków jest ograniczenie wpływów zgromadzenia ludowego przy równoczesnym zwiększeniu roli arystokracji — monarchia patriarchalna przeradza się w rządy oligarchii.

Dalszą przyczyną rozkładu ustroju rodowego był rozwój greckiego przemysłu i handlu. Po podboju Grecji przez Dorów nastąpiło zniszczenie istniejących dotychczas na tych terenach organizmów państwowych i ich rozwiniętej bazy gospodarczej. Nastąpił powrót do gospodarki naturalnej, w której podstawowe znaczenie ma gospodarstwo rolne. Nie oznaczało to jednak, ażeby rzemiosło i handel znikły zupełnie. Zwycięskie plemiona nie prowadziły polityki eksterminacyjnej w przeciwieństwie np. do Asyryjczyków. Podbita ludność zachowywała swobodę w dziedzinie gospodarczej, mając ograniczone prawa polityczne. Kiedy stosunki polityczne ustaliły się i rozwój rolnictwa a zwłaszcza uprawa oliwek i winnej latorośli osiągnęła wysoki poziom, powstały warunki dla rozwoju rzemiosła i handlu.

Te dziedziny działalności gospodarczej rozwijają się w miastach Grecji z jednej strony na gruncie doświadczeń przejętych od wcześniejszych cywilizacji, z drugiej dzięki temu, że ludność grecka w swoich ruchach migracyjnych wchodziła w coraz żywsze stosunki gospodarcze i kulturalne z ludami zamieszkującymi w basenie Morza Śródziemnego, zwiększając swój zasób wiadomości potrzebnych dla rozwoju przemysłu, transportu i handlu morskiego. Przejęli więc Grecy po Mykenach i Minoe ich dorobek na polu budowy okrętów i wyrobu naczyń glinianych; z Krety natomiast przyjęli tajemnicę farbowania tkanin i obróbki metali. Równocześnie wykorzystywali Grecy doświadczenia i osiągnięcia Egiptu, Fenicji, Hetytów, Asyrii i Babilonii. Do rozwoju gospodarczego przyczyniło się specjalnie szerokie zastosowanie narzędzi z żelaza w miejsce dotychczasowych z brązu. Żelazne narzędzia umożliwiały dzięki swojej większej wytrzymałości znaczne zwiększenie wydajności pracy tak w rolnictwie, jak i w rzemiośle, a dzięki swojej taniości zmniejszyły zależność drobnych producentów rolnych od właścicieli wielkich majątków ziemskich oraz rzemieślników od bogatych posiadaczy drogich dotychczas narzędzi.

Dalszym czynnikiem, który wpłynął na silny rozwój gospodarczy było zastosowanie pieniądza kruszcowego przez szereg

greckich państw-miast z Eginą na czele w połowie VII wieku p.n.e. Rozwijającej się wymianie nie odpowiada już więcej bydło jako miernik wartości. Miasta greckie za przykładem państw Małej Azji poczęły stosować pieniądz kruszcowy, którego obieg przyspieszył przekształcenie gospodarki naturalnej na gospodarkę towarowo-pieniężną. Początkowo wprowadzenie pieniądza kruszcowego (podobnie jak narzędzi żelaznych) miało dodatnie znaczenie dla drobnych producentów, którzy mogli obecnie sprzedawać nadwyżkę swej niewielkiej produkcji i za uzyskane pieniądze ulepszać narzędzia i uprawę [9]).

Odniesione korzyści z zastosowania pieniądza nie trwały długo. Wskutek bowiem wprowadzenia gospodarki pieniężnej następuje silna proletaryzacja zwłaszcza szerokich mas ludności wiejskiej. Wielcy właściciele ziemscy, których gospodarstwa bardziej nadawały się do produkcji towarowej w porównaniu do drobnych gospodarstw, ograbiają i eksploatują chłopów. W mieście wzmacnia się stanowisko kupców i przemysłowców, którzy dzięki szybszym obrotom i większemu uniezależnieniu od warunków naturalnych w porównaniu do rolnictwa gromadzą w swoim ręku nieliczne jeszcze wtedy kapitały pieniężne.

Opłacalną staje się wyspecjalizowana produkcja. Dlatego też poszczególne ośrodki starają się produkować te artykuły, które im jest najdogodniej, a które znajdą łatwy zbyt na rynkach zewnętrznych. Specjalizacja w rolnictwie wyrażająca się w przejściu od uprawy zbóż do uprawy oliwek i winnej latorośli pociąga za sobą konieczność zwiększenia liczby zatrudnionych pracowników. Następuje znaczny wzrost liczby nielicznych dotychczas niewolników, którzy w dużej mierze rekrutują się ze zrujnowanych drobnych rolników. W stosunkach wewnętrznych zniknął handel zamienny a poziom cen rynku wewnętrznego stał się zależny od poziomu cen ustalonych przy wielkich transakcjach. Chłopi musieli przystosowywać swe gospodarstwa do zmieniających się cen i wymogów rynku [10]). Dla prowadzenia swoich gospodarstw zaciągali oni pożyczki u wielkich posiadaczy ziemskich, u arystokracji, która obok kupców i przemysłowców dysponowała kapitałem pieniężnym, nagromadzonym w formie metali szlachetnych, zanim te zaczęły jeszcze pełnić funkcję pieniądza. W następstwie tych transakcji kredytowych bardzo często nie tylko ziemia ale

i dłużnik wraz z rodziną w wypadku niemożności spłacenia długów stawał się własnością wierzyciela. „Stary ustrój rodowy — mówi Engels — okazał się nie tylko bezsilny wobec zwycięskiego pochodu pieniądza, nie potrafił on również zupełnie znaleźć w swym obrębie choćby miejsca dla takich rzeczy, jak pieniądz, wierzyciel i dłużnik, przymusowe egzekwowanie długów. Ale nowa potęga społeczna istniała już i żadne pobożne życzenia, tęsknota do powrotu starych, dobrych czasów nie mogły już usunąć ze świata pieniędzy i lichwy".

A jednak do minionej przeszłości odwoływały się klasy dotknięte skutkami rodzącej się gospodarki towarowo-pieniężnej.

Nowe stosunki społeczne znajdują swój wyraz w utworach poety H e z j o d a, którego twórczość przypada na okres przełomu VIII i VII wieku. W przeciwieństwie do Homera, który przedstawiał głównie w swoich utworach życie rycerskiej szlachty, obdarzając ją swoimi sympatiami — Hezjod związany od młodości z rolnictwem jest wyrazicielem niedoli i tęsknot tej właśnie warstwy. Osobiście odczuwał Hezjod ciężką sytuację chłopów beockich, wśród których żył i pracował, mówiąc o sobie, że za młodu pasał owce u stóp Helikonu. W utworze *Prace i dni* charakteryzuje on chciwość i zarozumiałość szlachty, jej bezwzględne metody wyzyskiwania drobnych chłopów w związku z przejściem od produkcji na własne potrzeby do produkcji towarowej na potrzeby rynku.

Od Hezjoda dowiadujemy się o wprowadzeniu nowych upraw, które stały się przyczyną ubożenia z jednej strony chłopów, a z drugiej strony bogacenia się arystokracji. Opisuje on bowiem uregulowany sposób produkcji winnej latorośli i oliwek, dzięki której zdobywa Grecja obce rynki i silną pozycję w ówczesnym handlu światowym. Ale pomimo świadomości ciężkiego położenia chłopstwa, niesprawiedliwości i wyzysku, jakie ich spotykały ze strony bogaczy, Hezjod nie nawołuje do buntu, do zmiany istniejących stosunków. Nie tworzy on koncepcji jakiegoś nowego, lepszego porządku w przyszłości, przeciwnie w przeszłości widzi on wiek złoty, który stopniowo przechodzi w coraz gorsze okresy, miedziany, srebrny i wreszcie współcześnie mu istniejący wiek żelazny. Jego postawa jest pełna rezygnacji, a pesymistyczny obraz rzeczywistości, kiedy to „garncarz nienawidzi garn-

carza i żebrak żebraka, cieśla cieśli zazdrości a pieśniarz pieśniarzowi", kiedy podstęp się pleni a możni w pogoni za własną korzyścią patrzą na cudze krzywdy — odwraca Hezjoda ku przeszłości.

Nawołuje jednak Hezjod do przestrzegania praw boskich: „Żyje też prawda wieczysta — Zeusowa to córa potężna, czczona w bogów rodzinie, co rządzą wyniosłym Olimpem. Kto jej wyrządza zniewagę, fałszywym krzywdząc wyrokiem, wnet na tego przed tronem rodzica kornie się chyląc, skarży się mową żałosną, piętnując jego nieprawość. I odpowiada lud za gwałty królów, co zdrożnie sąd wymierzając nieprawy, zbaczają z drogi godziwej Króle, strach przed nią miejcie i z prostej drogi nie schodźcie". Zalecał więc Hezjod podporządkowanie się istniejącym prawom, w których widział znamię boskości: „Słuchaj, co prawo ci karze, a nigdy niech gwałt cię nie nęci, takie wszak prawo sam Zeus ustanowił — dla ludzi wiążące".

Nawoływał do pracy, a spośród jej rodzajów wyróżniał najbardziej według niego polecenia godną pracę na roli; nakazywał ograniczenie potomstwa do jednego syna, któryby utrzymał niepodzielne gospodarstwo, bo rozdrabnianie ich oznacza nędzę i przejście do stanu niewolnictwa.

W okresie, kiedy Grecja z pogardą odnosiła się do pracy fizycznej wykorzystując w coraz większym stopniu ręce niewolników, Hezjod swymi wierszami budził poszanowanie pracy fizycznej [11]); śmiało i odważnie przeciwstawiając arystokratycznej opinii swe poglądy, że:

„Praca żadna nie hańbi, lecz hańbi jedynie bezczynność...
Ten bogom i nam nienawistny, kto stroniąc od pracy
Stał się trutnia podobny, co w wiecznym żyje próżniactwie,
Pszczół zabiegliwych bezstroski nieustanną karmią się pracą.
Praca czyni cię owiec i wszelkich dóbr posiadaczem,
Praca zjednywa ci także bogów trwałą przychylność".

Wielką sławą musiała być otoczona postać Hezjoda u ludu greckiego, który przekazywał legendą zwycięstwo Hezjoda nad arystokratycznym Homerem i swego piewcę obdarzał podwójną młodością [12]).

Zmiany w warunkach materialnego bytowania odbijają się w poezji Hezjoda, która wyraża poglądy klasy najbardziej odczuwającej owe zmiany. Poezja ta jest bardziej postępowa w porównaniu z jednostronnym stanowiskiem Homera; krytycznie naświetla stosunki społeczno-gospodarcze swojej epoki; jednakże dopatrywanie się „złotego wieku" w przeszłości, tendencja odwrócenia koła historii, przy jednoczesnym uzależnieniu pozycji społecznej od gromadzenia majątku — gdyż wedle poety z bogactwem sława i cnota przychodzi — wskazują na pewne niekonsekwencje doktryny Hezjoda [13]).

5. Sparta

Zmiany stosunków gospodarczych zachodziły we wszystkich prawie krajach greckich i powodowały zmianę stosunków politycznych. Jedynie w Sparcie ewolucja gospodarcza przebiegała bardzo powoli. Tutaj instytucje polityczne i prawne hamowały rozwój sił gospodarczych, co wynikało ze zorganizowania państwa na wzór obozu wojennego, przy czym ułatwione było owo zahamowanie na skutek wybitnie rolniczego charakteru tego kraju oraz w wyniku izolacji gospodarczej. Sparta stanowiła poważną siłę militarną, którą przez szereg wieków realnie odczuwała cała Hellada. Równocześnie państwowy ustrój Sparty, który wytworzył się przez zespolenie elementów rodowych ze sztucznymi elementami organizacji wojskowej odgradzającej zwycięzców od zwyciężonych — budził nadzieję i wyobraźnię tych, którzy dynamiczność demokracji pragnęli zastąpić stałością ustroju Sparty. Mit wytworzony dookoła Sparty czynił z tego obozu wojennego wzór ustrojowy, który będzie inspirować w przyszłości niejedną utopijną myśl polityczną.

Ustrój Sparty dawał pełnię praw jedynie nielicznym Spartiatom, którzy z tytułu swoich wojskowych funkcji mieli zapewnione dochody z gruntów przydzielonych im do użytkowania wraz z osiadłą na nich ludnością (helotami). Według tradycji starożytnej twórcą tego ustroju był L i k u r g o s, postać raczej mityczna, a w każdym razie osłonięta tajemniczością. Ustrój Sparty miał być jednolity, zbudowany wedle ścisłego planu, przypominający schemat organizacji wojskowej. Temu też należy przypisać, że speku-

latywna myśl filozoficzna w tym państwie upatrywała ideał ustrojowy. Nie znaczy to jednak, aby wszystkie elementy ustroju Likurgowego były od razu stworzone. I tak podział ludności Sparty na trzy grupy: spartiatów, helotów i periojków istniał w okresie poprzednim; również zgromadzenie ludowe zwane w Sparcie „apella" datuje się z okresu doryckiej wspólnoty plemiennej; instytucja dwu panujących królów podobnie pochodzi z przeszłości. Aczkolwiek pewne elementy ustrojowo-społeczne formują się na drodze ewolucji — to jednak wydaje się, że całość ustroju Sparty od VII w. tworzy kompozycję zwartą, raczej sztuczną i jednorazową, opierającą się procesom historycznych przemian.

W wyidealizowanym obrazie Sparty, spartiaci byli absolutnie równi pomiędzy sobą pod względem praw i obowiązków wobec państwa. Obowiązki zaczynały się już po ukończeniu siódmego roku życia, podczas gdy pełnia praw, w szczególności dostęp do apelli, zaczynała się dopiero z ukończonym trzydziestym rokiem życia. Równość miała sięgać poza sferę praw i obowiązków wobec państwa, miała opierać się o równość gospodarczą i jednolity tryb życia. Od Likurga jedynym właścicielem ziemi oraz przywiązanych do niej helotów na całym terytorium Sparty było państwo. Ziemia była podzielona na określoną ilość równych działów, które nie mogły być ani dzielone, ani sprzedawane. Uprawiali ją heloci, którzy obowiązani byli oddawać świadczenia określone przez państwo.

O ile produkcja dóbr gospodarczych poruczona helotom odbywała się w formach gospodarki indywidualnej, o tyle spożycie płodów było zorganizowane zbiorowo w formie biesiad wspólnych, które odbywały się pod namiotami. Zasadnicze bowiem założenie ustroju Sparty wyraża się w radykalnej separacji społeczności politycznej od społeczności gospodarczej, a więc w oderwaniu obywatela od czynności gospodarczych. Dzięki wyeliminowaniu u Spartiatów zainteresowań gospodarczych mieli oni w zupełności poświęcić się służbie dla państwa. Ową konstrukcję realizowaną w Sparcie polegającą na odrywaniu działalności politycznej od gospodarczej przyjmą w swych koncepcjach idealnego państwa szczególnie Platon a także Arystoteles. Wydaje się, , że przekazany tradycją ustrój Sparty odbiegał od rzeczywistych stosunków. W wyniku podbojów i zwycięstw musiało następować

zróżnicowanie w obozie Spartiatów oraz podział na możnych i biednych, mimo że instytucje prawne i polityczne utrudniały ten proces [14]).

Ustrój Sparty wiąże się z systemem państwowego wychowania (słynna spartańska „agoga"). Już od siódmego roku życia kształtowano umysłowość i charakter obywateli Sparty. Celem wychowania był doskonały żołnierz, który miał do wyboru: zwycięstwo lub śmierć, przy czym najwyższą karą, jaką dyscyplina spartańska przewidywała za najcięższe uchybienie wojskowe, a więc za tchórzostwo wobec nieprzyjaciela — było pozbawienie czci (atimia).

Sparta przypominała obóz pod bronią, było to państwo wojskowe, kierowane przez wojskowych dla wojska. Następstwem stałego pogotowia zbrojnego był fakt, że państwo to, w przeciwieństwie do ogółu miast greckich, było miastem bez murów obronnych, będąc w okresie pokoju obozem zbrojnym, gotowym każdego czasu do walki. W strukturze Sparty pomniejszono do najdalszych granic rolę rodziny na rzecz formacji wojskowej, stąd też i podział Sparty na pięć dzielnic. Jednocześnie ów obóz wojskowy był zagrożony nie tylko od strony wroga zewnętrznego; o wiele bardziej groźny i liczebnie bez porównania silniejszy był wróg wewnętrzny. Głęboka była przepaść, dzieląca Spartiatów od masy ludności niewolnej.

Instytucje polityczne i prawne Sparty, które hamowały a nawet niszczyły siły gospodarcze kraju, jak np. usankcjonowane przez prawo mordowanie helotów „krypteia" — spowodowały obumieranie społeczności Spartiatów, co wyraża się w powolnym jej wyludnieniu. Na przestrzeni czterech wieków widzimy zmniejszanie się liczby obywateli i tak Likurgowa cyfra 8.000 Spartiatów spadła w IV wieku p.n.e. do 2.000.

Było więc to jedyne państwo greckie, gdzie ustrój rygorystycznej organizacji wojenno-militarnej przetrwał w formach prawie niezmienionych aż do III wieku p.n.e. Systematyczne wychowanie Spartiatów w kulcie dla militarnego ustroju i mit Likurgowy — uniemożliwiały i tłumiły każdą odmienną i nową myśl polityczną, przy czym stagnacja życia gospodarczego i konsekwentny sposób wychowania nie tworzyły gruntu dla doktryn politycznych.

6. Na drodze do tyranii

Sparta stanowiła wyjątek w świecie greckim dostarczając wzorów dla różnych pomysłów ustrojowych typu dyktatury militarnej.

W innych państwach greckich, na tle przedstawionej poprzednio ewolucji stosunków gospodarczych dochodzi w VII wieku do zaostrzenia się sprzeczności interesów i walk o wpływy polityczne pomiędzy trzema warstwami ludności: arystokracją (posiadaczami ziemi), bogatymi kupcami i rzemieślnikami oraz ubogą ludnością wiejską i miejską. Doprowadza to w konsekwencji do zmiany układu sił. Arystokracja musi podzielić się władzą z bogatymi kupcami i właścicielami wielkich warsztatów rękodzielniczych. Widomym znakiem podziału społeczeństwa na klasy są kodyfikacje prawne, sankcjonujące wytworzone stosunki społeczne.

W tym czasie następuje kodyfikowanie prawa w Atenach, na Krecie w Mitylenie. Spisywanie prawa z jednej strony gwarantowało bezpieczeństwo klasom posiadającym — z drugiej strony kodyfikacje aprobowały też klasy nieposiadające, które widziały w niej ograniczenie bezprawia i samowoli. Tak należy oceniać prawa drakońskie, spisane w Atenach około 620 roku, które regulowały stosunki własnościowe [15]). Stanowiły one pewien postęp w stosunku do dotychczasowego prawa zwyczajowego, które pozostawiało duże pole dowolności w stosowaniu tego prawa przez panującą wtedy arystokrację. Jednakże równocześnie spisane prawo umocniło i utrwaliło własność prywatną i pozycję nowo bogacącej się klasy. Nierozwiązane konflikty i sprzeczności klasowe są powodem ciągłych walk wewnętrznych w państwach greckich na przestrzeni całego VII w. i doprowadzają do likwidacji ustroju rodowego i formowania się nowej formy ustrojowej — tyranii.

Decydującym czynnikiem przyspieszającym przemiany gospodarczo-społeczne była druga kolonizacja między 750 a 550 rokiem p.n.e. O ile pierwsza kolonizacja była następstwem wędrówki Dorów, o tyle druga ma charakter gospodarczy. Koncentracja handlu i rzemiosła w miastach, gospodarka pieniężna odwraca uwagę Greków od rolnictwa ku morzu. Już nie obawa przed najeźdźcami, ale szlaki handlowe wyznaczają kierunek drugiej kolonizacji. Nowe kolonie powstają na tych obszarach, które mają

znaczenie dla greckiego importu i eksportu. Delfy odgrywały w pewnym sensie rolę czynnika kierującego kolonizacją, będąc najważniejszym ośrodkiem sakralnym i finansowo-kredytowym. Miasto, które zamierzało założyć kolonię, wysyłało poselstwo do Delf, aby zasięgnąć opinii Apollina. Tu kapłani, którzy pozostawali w łączności z istniejącymi już koloniami i orientowali się w możliwościach kolonizacyjnych, poprzez wyrocznie kierowali szlakami kolonistów zgodnie z interesami klas posiadających. Udawali się koloniści w nieznane kraje wioząc zarzewie świętego ognia, bogaci w błogosławieństwo Apollina, ale równocześnie i w praktyczne wskazówki dla kolonizacyjnej działalności.

Wzrastający przemysł grecki w kolonizowanych krajach szuka surowców i niewolników do pracy. Stąd też wybrzeża burzliwego Morza Czarnego stają się również terenem kolonizacji obok basenu Morza Śródziemnego tym bardziej, że kraje czarnomorskie dostarczają znacznej ilości zboża, rudy żelaznej, niewolników przodującym gospodarczo miastom jońskim Małej Azji. Niewątpliwie druga kolonizacja jest rezultatem odwrotu społeczeństwa greckiego od rolnictwa i przejścia do zajęć przemysłowo-handlowych. Jednakże dzięki kolonizacji wzmacniają swą pozycję gospodarczą i polityczną warstwy przemysłowo-handlowe. Następuje silne zróżnicowanie społeczeństwa, ujawniają się antagonizmy. Rodzący się handel już w VIII w. zwraca uwagę Greków na morze, jako na jedyną wygodną drogę handlową. Kiedy greckie statki handlowe zjawiły się na morzu — wyparli Hellenowie Fenicjan, którzy dotychczas skupiali w swych rękach handel morski.

Kolonizacja wywarła niezmiernie potężny wpływ na przyśpieszenie rozwoju gospodarczego, którego zresztą była rezultatem. Impulsem do drugiej kolonizacji były przemiany ustrojowo - gospodarcze części świata helleńskiego w VII w. Przemysłowcy i kupcy, którzy zainicjowali i prowadzili akcję kolonizacyjną, na skutek sukcesu tej akcji wzrośli niepomiernie na sile tak gospodarczej, jak i politycznej.

Gospodarka pieniężna zatriumfowała w zupełności zarówno w państwach kolonizacyjnych, jak i na obszarze kolonialnym. Tradycyjne formy życia poczęły szybko kruszyć się pod wpływem działania zmienionych warunków ekonomicznych.

W walkach społecznych, jakie toczyły się w VII i VI w. niemal wszędzie, monarchia zostaje zlikwidowana na korzyść arystokracji, przy czym proces ten dokonuje się najczęściej na drodze stopniowego uszczuplania władzy królewskiej, aż do sprowadzenia jej do poziomu zwykłego urzędu. W przeważnej większości świata greckiego likwidacja tradycyjnej monarchii dokonała się w ciągu VII stulecia.

Z chwilą przejścia od gospodarki naturalnej do gospodarki pieniężnej i rozwoju handlu, dawna arystokracja rodowa w zasadzie przystosowuje się do nowych warunków życia gospodarczego. Dlatego też w obrębie klasy gospodarczo panującej zacierał się przedział pomiędzy tymi, którzy wyprowadzali swój rodowód od boskich przodków — a parweniuszami, którzy doszli do majątku własną zapobiegliwością. Podział ten był tym bardziej nie do utrzymania, że klasy posiadające znalazły się w ostrej walce z klasą nieposiadających żyjących z pracy rąk własnych.

Zaostrzające się sprzeczności społeczne stwarzają dogodne warunki do wysunięcia się na czoło zdolnych i bezwzględnych jednostek nazywanych przez Greków tyranami.

Tyrania była wyrazem dokonywających się przemian. Oto wybitne jednostki świadome dążeń mas stawały na czele niezadowolonych, uchwytywały władzę i realizowały ustrój odpowiadający nowemu układowi gospodarczemu nie zapominając o swych interesach i ambicjach. U Arystotelesa czytamy: „Władza monarsza powstała dla obrony klas wyższych przed ludem a królami bywają zazwyczaj przedstawiciele rodów arystokratycznych... Tyran przeciwnie, staje zwykle po stronie ludu ku obronie jego przed możnymi i po to niby, żeby lud nie doznawał od nich niesprawiedliwości. Przykładów dostarcza historia: większość tyranów z początku odgrywała rolę demagogów, tj. przywódców ludu i pozyskała sobie zaufanie ludu rozsiewaniem nienawiści ku szlachcie[1].

Mimo że tyrani nie realizowali w pełni postulatów mas ludowych, należy ich wystąpienia i działalność traktować jako postępowe. Ta forma ustrojowa popiera nowe siły ekonomiczno-społeczne, a więc kupców i rzemieślników, zwalcza arystokrację i związane z nią instytucje rodowe.

Jeżeli obalenie rządów mniejszości bogatych w drodze rewolucji nie prowadziło do rządów większości, lecz do rządów jed-

nostki, a więc do rządów tyrana, to przyczyna tego zjawiska leży w niedostatecznym uświadomieniu klas nieposiadających. Powodzenie przewrotu wyzwoleńczego było najczęściej związane z osobistością przywódcy, a utrzymanie rezultatów przewrotu przed próbami kontrrewolucji wymagało skupienia wszystkich sił państwa w rękach jednego człowieka. Stąd też pierwsze tyranie pojawiają się około połowy VII wieku wszędzie tam, gdzie w wyniku silnego i szybkiego rozwoju gospodarczego walka społeczna była szczególnie ostra, mianowicie w Jonii i w miastach doryckich nad Zatoką Koryncką.

Wraz ze zmianą ustroju politycznego w wyniku przemian gospodarczych krzewią się nowe kulty religijne i wierzenia. Straszne warunki gospodarcze i społeczne w przedsolonowej Attyce będą sprzyjały upowszechnieniu nowych mistycznych kultów dionizyjskich i orfickich [16]), tym bardziej, że owe kulty rozpowszechnione u rolników specjalnie łączą się z pewnego rodzaju naturalistycznym tłumaczeniem zjawisk przyrody. Nowe wierzenia stwarzają dla cierpiących i zawiedzionych mas ludowych nadzieję na lepszą przyszłość w życiu pozagrobowym. Ofiary przemian gospodarczych uciekały od twardej rzeczywistości ku nowej religii, która mirażem życia przyszłego miała wyrównać krzywdy doczesne. Nowy kult orficki i dionizyjski głosił, że życie ziemskie jest pokutą a przyjście na świat karą.

W ten sposób na gruzach homerycko-hezjodowej mitologii powstają nowe kulty, będąc ucieczką od rzeczywistości.

7. Doktryna Teognisa i Solona

Antagonizmy między posiadającymi a nieposiadającymi znachodzą odbicie w literaturze. Przykładem reakcyjnych poglądów jest poezja Teognisa z Megary, w której uwidaczniają się idee odsuniętej od władzy arystokracji. W doryckiej Megarze w VII i VI wieku konflikty między zubożałymi chłopami a arystokracją krwi i pieniądza, doprowadzają do tyranii i walk społecznych, zakończonych obaleniem arystokracji. I oto zachowane wiersze Teognisa wyrażają pesymizm, nienawiść do demokracji, pogardę do ludu. Chyba najdobitniej przejawia się reakcyjne sta-

nowisko w dwuwierszu, w którym poeta zaleca arystokracji brutalne postępowanie wobec ludu. „Gmin głupi, gmin bezmyślny, niech twa stopa ciśnie; włóż mu jarzmo, ościeniem żgaj, aż krew tryśnie".

Negatywne jest również stanowisko Teognisa do następstw przemian gospodarczych, do procesu bogacenia się kupców. Dlatego ostro występuje przeciw małżeństwom, zawieranym między zubożałą arystokracją a wzbogaconymi parweniuszami. Z niespełna 100 wierszy, które pozostały po Teognisie, przebijają poglądy pozbawionej władzy arystokracji rodowej, niechętnej nowowzbogaconym warstwom, a tym bardziej wrogo usposobionej do żądań ludu. Jest więc Teognis wyrazicielem poglądów arystokracji rodowej, której pragnieniem było zdobycie dawnego panowania w oparciu o minione stosunki gospodarczo-społeczne.

Nie zawsze na drodze tyranii dochodziło do przemian ustrojowych. Czasami reformatorami byli wysunięci przez społeczeństwo na stanowisko ajzymnetów, czyli pewnego rodzaju sędziów rozjemczych, wybitni politycy. Byli to ludzie wykształceni, myśliciele czy poeci, świadomi konfliktów społecznych. Wierzyli oni, że za pośrednictwem aparatu państwowego oraz przy pomocy perswazji, uda się przeprowadzić reformy gospodarczo-społeczne, które złagodzą czy nawet w ogóle zlikwidują antagonizmy i walki klasowe. Działalność takich reformatorów znajdowała poparcie przede wszystkim ze strony warstw średnich, a więc kupców i przemysłowców, którzy najbardziej byli zainteresowani w przeprowadzeniu zmian na zasadach kompromisu przez usuwanie krańcowości, a więc drogą ograniczenia z jednej strony praw arystokracji, z drugiej przez zwalczanie radykalnych postulatów gospodarczych i politycznych warstw niższych.

Najbardziej typowym przykładem tego rodzaju reformatora był S o l o n w Atenach w początkach VI wieku. Pochodzenia szlacheckiego, jednakże trudniąc się z powołania kupiectwem, przynależał faktycznie do klas średnich i dlatego w swych pociągnięciach politycznych i swoich poglądach realizuje i wyraża doktrynę kompromisu. Wyrazem tego kompromisu są solonowe zmiany gospodarcze i polityczne, przy czym idea harmonii społecznej, równowagi, złotego środka, była świadomym celem i zamierzeniem Solona. Swoją doktrynę wyraża Solon wierszem:

„Ludowi siły nadał ni mało ni wiele,
Z praw nicem mu nie odjął, nie przymnożył nic.
Tym, co bogactwem byli i władzą na czele,
Wskazałem, gdzie ambicji ich może być szczyt.
W pośrodku stanął — tarcza między walczącymi, —
A zwyciężyć nie dałem ni tamtym, ni tym".

Idea kompromisu, tak miła burżuazyjnej nauce, jest tajemnicą popularności solonowej polityki [17]). W momentach bowiem zaostrzających się konfliktów, klasy rządzące w kompromisie widziały jeden ze środków stępiających ostrze rewolucyjnych wystąpień klas nieposiadających.

Reformy przypisywane Solonowi były dwojakiego rodzaju: gospodarcze i polityczne. Wśród gospodarczych największe znaczenie miały: zniesienie długów zaciągniętych pod zastaw gruntu, przywrócenie wolności wszystkim Ateńczykom, którzy ją utracili z powodu długów, określenie maksymalnej ilości ziemi, jaką mogła posiadać jednostka i zakaz eksportu zboża z Attyki.

Charakter polityczny miały takie reformy, jak: ustalenie nowego podziału obywateli na 4 file na podstawie posiadanego przez nich majątku; przepis uprawniający tetów do udziału w zgromadzeniu ludowym oraz w sądzie przysięgłych i wreszcie ograniczenie władzy areopagu na rzecz rady czterystu.

Wszystkie te reformy nie polepszyły wcale lub bardzo mało, położenia najbiedniejszych mas ludowych na wsi i w mieście. Zniesienie długów było ulgą chwilową, trwalsze znaczenie miał tylko zakaz zaciągania pożyczek pod zastaw wolności osobistej. Prawa polityczne pociągały za sobą obowiązek służby wojskowej, wszystkie zaś urzędy były dostępne tylko dla arystokracji czy bogatych mieszczan. „Przecież Solon — mówił Arystoteles — przydzielił ludowi właściwie tylko najkonieczniejsze uprawnienia: wybór urzędników i pociąganie ich do odpowiedzialności; gdyby bowiem lud nawet takiej władzy nie miał, byłby jakby w niewoli i wrogie by żywił uczucia. Urzędy natomiast wszystkie obsadził spośród znakomitych i zamożnych ludzi..."

W konsekwencji więc reformy Solona doprowadziły jak każdy kompromis do wzmocnienia pozycji bogatych warstw społeczeństwa ateńskiego — usypiając rewolucyjne wystąpienia ludu.

Chociaż dzieje polityczne poszczególnych państw-miast greckich przebiegały różnie, ogólna tendencja rozwojowa ustroju społeczno-gospodarczego jest wspólna.

Silne zróżniczkowanie społeczeństwa, ostre antagonizmy klasowe, burzenie starych instytucji politycznych — oto skutki gospodarki pieniężno-towarowej. Na gruncie tych przemian doktryna kompromisu społecznego jest poglądem najbardziej oficjalnym. Klasy rządzące widziały w niej obronę swego panowania przed wystąpieniami ludu, bowiem idea ustępstw i kompromisu usypiała niezadowolenie i zrewolucjonizowanie mas. Nic więc dziwnego, że w VII i VI wieku, kiedy z dawnych form ustrojowych wyłaniał się nowy ustrój społeczno - gospodarczy, głosi się doktrynę równowagi społecznej i umiaru jako remedium na gniew ludu. Tradycja przekazała, że żyjący w tym czasie mędrcy (siedmiu mędrców) wypowiadają zasadę kompromisu jako wyraz najwyższej mądrości politycznej i w ten sposób oficjalna doktryna uzyskuje aprobatę ówczesnej mądrości.

8. Filozofowie jońscy

Najintensywniejszym ogniskiem życia gospodarczego świata helleńskiego w VII i VI w. były miasta jońskie Małej Azji, które dzięki korzystnemu układowi politycznemu i geograficznemu stały się pulsującymi ośrodkami gospodarczo-kulturalnymi tego czasu. Rozwojowi miast jońskich od momentu pierwszej wędrówki nie groziło żadne mocarstwo — przeciwnie, krzyżujące się szlaki handlowe u jońskich wybrzeży, jeden północny prowadzący z Iranu a drugi południowy z Mezopotamii — ułatwiały i przyspieszały rozwój gospodarczy miast. Kiedy weszły miasta te na drogę gospodarki pieniężno-towarowej musiały dla zdobycia surowców i w celu zwiększenia obrotów handlowych zakładać nowe kolonie, które były złączone z miastami macierzystymi poza węzłami gospodarczymi więzią moralno-religijną. O rozmachu i inicjatywie kolonizacyjnej miast Małej Azji świadczy działalność Miletu, który miał założyć około sto miast-kolonii.

Dla miast Małej Azji głównym terenem kolonizacji były wybrzeża burzliwego Morza Czarnego, pozbawionego wysp i budzącego grozę u pierwszych żeglarzy. Dopiero Milezyjczycy oswoili

z nim Greków, tak że otrzymało nazwę morza gościnnego. Ryzyko wypraw było nagradzane wyjątkowymi korzyściami materialnymi, które przynosił handel z krajami czarnomorskimi. Daleka Kolchida u podnórza Kaukazu oraz północno-wschodnie wybrzeże Azji Mniejszej były największym producentem żelaza na obszarze śródziemnomorskim. Dowożono zboże z obszarów czarnomorskich, gdyż produkcja rolna miast greckich nie wystarczała. Ale najbardziej cennym artykułem dla miast greckich byli niewolnicy.

Przeobrażenia gospodarczo-ustrojowe w wyniku kolonizacji były tak głębokie, że pod koniec ery kolonizacyjnej, a więc około połowy VI w. w nielicznych tylko państwach Grecji utrzymywał się stary porządek. Jednakże tempo tych przeobrażeń było różne; najszybciej i najgłębiej uwidaczniało się w miastach Jonii.

We wszystkich tych państwach-miastach przewagę uzyskuje ruchliwa klasa kupców i przemysłowców. Interesują ich sprawy gospodarcze kraju, możliwości wykorzystania jego zasobów i udoskonalenia procesów produkcji. Utrzymują oni też żywy kontakt ze światem zewnętrznym, przejmując od obcych ludów ich doświadczenia w zakresie uprawy i hodowli, budowy okrętów oraz różnych umiejętności dotyczących przeróbki i wyrobów z metali, włókien, skór, gliny. Te szerokie zainteresowania, kontakty i wymiana doświadczeń z innymi krajami, udział w praktycznym życiu, wszystko to sprzyja rozwojowi koncepcji filozoficznych tłumaczących w sposób racjonalny różnorodne zjawiska i procesy świata otaczającego [18]). Stąd też ośrodkiem rozwoju myśli filozoficznych w VI w. staje się Mała Azja a zwłaszcza Milet, jedno z miast najbujniej się rozwijających pod względem gospodarczym i kulturalnym wśród kolonii jońskich.

Doniosłe znaczenie dla kształtowania się filozofii tego czasu miał fakt, że ówcześni filozofowie sami biorąc udział w rozwiązywaniu praktycznych zagadnień życia gospodarczego, odwołują się także w swoich spekulacjach odnośnie istoty świata nie do tradycyjnych wierzeń, ale do rozumu, jak przypuszczali, wrodzonego każdemu człowiekowi [19]).

Jednym z największych przedstawicieli i twórcą szkoły jońskiej był T a l e s z M i l e t u, żyjący prawdopodobnie od 624—547 r. Był on w jednej osobie uczonym filozofem, kupcem, technikiem, podróżnikiem, astronomem, geometrą. W dziedzinie filozofii Tales

był pierwszym z tych, którzy porzucili tłumaczenie świata wolą bóstw i opisywanie go w tradycyjnych mitach; począł natomiast ujmować świat naukowo, w kategoriach przyrodniczych. Dzieło mistrza Talesa prowadzili dalej jego uczniowie: Anaksymander (610—546) i Anaksymenes (585—525), obaj pochodzący z Miletu.

Mimo materialistycznego ujmowania świata w swoich poglądach polityczno-społecznych, przedstawiciele szkoły jońskiej nie wychodzą poza doktrynę kompromisu. Należąc do klas posiadających, w obliczu wzrastających sprzeczności gospodarki pieniężno-towarowej, wysuwają koncepcję ograniczania krańcowości, aby uniknąć przewrotów i tyranii. Ten punkt widzenia znachodzimy w poglądach Talesa, który za najlepsze państwo uważał społeczność nieposiadającą ani zbyt bogatych, ani zbyt biednych. Będąc przeciwnikiem tyranii, przez ograniczenie przerostów bogactwa pragnął uniknąć zmiany ustroju. Nie jest wykluczone, że koncepcja Talesa o ściślejszej więzi politycznej miast jońskich, którą propagował w formie federacji miast z jednym kierownictwem — zrodziła się w wyniku potrzeby bezpieczeństwa obrotów handlowych.

Naturalistyczny sposób ujmowania świata przez filozofów milezyjskich nie pozostał bez wpływu na tłumaczenie zjawisk prawno-etycznych. Zasada sprawiedliwości boskiej musiała tracić wartość u tych praktycznych filozofów; dlatego też Archelaos, przedstawiciel szkoły jońskiej (V w.) sprawiedliwość boską zastępuje sprawiedliwością, którą określa już prawo ludzkie, a więc prawo pozytywne.

Około dwa pokolenia później po Archelaosie ideę kompromisu będzie głosił koryfeusz materializmu, D e m o k r y t, który wprawdzie pochodził i nauczał nie w miastach Małej Azji ale w trackiej Abderze, mimo to w filozofii kontynuuje linię filozofów jońskich. Na poglądach politycznych Demokryta niewątpliwie zaważyło jego pochodzenie ze sfer bogatego kupiectwa, a ponadto wpływ doktryn politycznych filozofów jońskich, których był kontynuatorem na odcinku filozofii. Stąd też u tego materialisty zajmującego się budową materii, opierającego naukę o determinizm i empiryzm — idea kompromisu. Istotę mądrości politycznej i życiowej widzi Demokryt w zachowaniu we wszystkim miary „nie wpadając w skrajności, ani w sprawach osobistych ani publicznych, ani w gromadzeniu bogactw, ani w dążeniu do zaszczytów". Dlatego

zasada zgodnego i harmonijnego działania uzasadnia wedle Demokryta istnienie państwa, którego celem jest harmonizowanie sprzecznych interesów. W tej doktrynie państwo, jak mówi Demokryt, przez prawo, władzę i mądrość może zapewnić realizowanie swych zadań, mimo krzyżujących się interesów i różnych dążeń obywateli. Idea kompromisu nie przeszkadzała Demokrytowi widzieć najwyższego celu społeczności państwowej w wolności i demokracji „Ubóstwo — mówi Demokryt — w demokracji należy o tyle przedkładać nad tak znany dobrobyt pod panowaniem królów, o ile wolność jest lepsza od niewoli".

9. Odwrót

Inne miasto Małej Azji — Efez — wydało jednego z największych myślicieli starożytności — Heraklita, żyjącego około 544—484 roku. Podobnie, jak jego poprzednicy ze szkoły jońskiej, filozofię swoją oparł na podstawach materialistycznych, ponadto w genialnym przeczuciu widział w zjawiskach świata wieczny ruch i zmianę.

Świat — to rzeka, do której nie możemy dwa razy wstąpić, gdyż stale zmienia się przez napływ nowych wód. Świat nie został stworzony przez bogów, lecz był, jest i będzie wiecznym ogniem gasnącym i zapalającym się według własnego prawa rozumu.

Jednak ten dalekowzroczny i głęboki myśliciel głosi poglądy polityczne odpowiadające interesom klas panujących, zwalczając wszelkie wystąpienia ludu. Heraklit dostrzegał walkę i sprzeczności w społeczeństwie na podobieństwo zjawisk przyrodniczych. W całym społeczeństwie widział ustawiczną wojnę i ścierania się przeciwieństw, lecz rozumne prawo wszechświata — logos — powoduje, że przeciwieństwa jednoczą się i powstaje harmonia. „Wojna jest ojcem wszechrzeczy i wszechrzeczy królem. Jednych czyni bogami, innych ludźmi, innych niewolnikami, a innych wolnymi. Rozbieżne zbiega się i z rzeczy różnych tworzy się najpiękniejsza harmonia. Wszystko powstaje ze sporu".

Walka była dla Heraklita czynnikiem wyzwalającym najlepsze elementy i wartości. Wnikliwe spostrzeżenia o układzie społeczeństwa i jego sprzecznościach doprowadzają go jednak do zu-

pełnie reakcyjnych wniosków. W wyniku starć i wojny utrwała się hierarchicznie zbudowana społeczność, w której kierownictwo przypada arystokracji, a pogardzany tłum trzyma się w ślepym posłuszeństwie. Nierówność dla Heraklita stanowi podstawowe prawo ustroju społecznego, a wobec tego należy zwalczać, jego zdaniem, wszelkie dążenia mas do równości. „Bardziej należy tłumić zuchwałość, jak pożar". Konsekwencją doktryny Heraklita — jest ustrój arystokratyczny. Władzę w państwie oddaje on w ręce jednego lub kilku najlepszych, lud zaś nie może być pod żadnym pozorem dopuszczony do władzy. „Bo jakie mają oni myśli lub rozum? Słuchają ulicznych pieśniarzy i biorą tłum za nauczycieli, nie wiedząc, że tłum jest zły a dobrych jest mało. Najlepsi wybierają jedno ponad wszystko, nieśmiertelną sławę rzeczy śmiertelnych. Masy leżą obżarte, jak bydło".

Z Małą Azją pośrednio łączy się jeszcze jeden kierunek polityczny, tym razem ściśle związany ze światopoglądem idealistycznym, a mianowicie doktryna P i t a g o r a s a (570—497). Jonię opuścił Pitagoras mając lat czterdzieści, uchodząc przed Persami i w swej tułaczce emigracyjnej dotarł do Krotonu w Wielkiej Grecji, gdzie stworzył szkołę. Pitagoreizm — to raczej sekta religijno-społeczna niż szkoła filozoficzna, której celem było doskonalenie człowieka. Pitagoras skupił koło siebie grupę ludzi, którzy tworzyli związek etyczno-religijny; kontynuując dawne misteria Grecji i Wschodu, daleko odbiegli oni od naturalistycznej filozofii Jończyków. Główny ich dogmat — to twierdzenie o oddzielnym istnieniu duszy i ciała oraz o prymacie tej duszy, która jest doskonalsza i trwalsza od niedoskonałego i śmiertelnego ciała.

Na uszktałtowanie się owej mistycznej filozofii nie bez wpływu pozostała emigracja, zerwanie łączności z macierzystym krajem, rozłąka z jego czynnym życiem. Stąd zwrot od świata zewnętrznego ku wnętrzu jednostki, zasada doskonalenia duszy jako cel życia ludzkiego, konieczność ciągłego oczyszczania się w życiu od grzechów. We wszechświecie jak i w zjawiskach społecznych ideał widzieli pitagorejczycy w harmonii opartej na stosunku liczb uznając jedynie cechy ilościowe za realne. Możliwe, że praźródłem koncepcji Pitagorasa o mistycznym znaczeniu liczb była matematyka, wysoko rozwinięta w szkole jońskiej, którą pitagorejczycy naukowo opracowują czyniąc w końcu z liczb i ich stosunków

podstawę metafizycznego światopoglądu. Liczbą tłumaczy Pitagoras istotę wszystkich zjawisk, a stosunkiem liczb usiłuje wyjaśnić harmonijność wszechświata. Pitagorejska filozofia liczb — w przeciwieństwie do poglądów filozofów przyrody — oddalała myślicieli od obserwacji rzeczywistości kierując ich uwagę ku spekulacjom logiczno-matematycznym. Aby zapewnić harmonijny układ społeczności, pitagorejczycy usiłowali przekazać władzę w państwie grupie ludzi stale doskonalącej się, karnej i podległej bezwzględnym rygorom etycznym. W tym celu zwolennicy Pitagorasa tworzyli w miastach greckich Italii związki popierające ugrupowania arystokratyczne, albowiem z tą formą ustrojową wiązali nadzieję zrealizowania swojej doktryny. [20]).

Wychodząc z pitagorejskiej koncepcji harmonii, jeden z uczniów Pitagorasa, H i p p o d a m o s z M i l e t u, opracowuje pierwszy system idealnego państwa. Owo państwo — miasto Hippodamosa nie mogło przekraczać 10.000 obywateli, którzy dzielili się na trzy stany: wojowników, rzemieślników i rolników. Jedynie ci ostatni posiadali prywatną własność ziemi, przy czym ziemia rolników wynosiła 1/3 ogólnego zapasu. Natomiast z pozostałego zapasu 2/3 ziemi w tym państwie pokrywanoby koszty kultu religijnego i utrzymania wojowników. Autor utopii główną uwagę zwraca na wychowanie obywateli, które miało gwarantować harmonijny ustrój społeczeństwa w oparciu o troisty podział społeczeństwa, troisty podział ziemi, troisty podział kar i nagród. W ten sposób utopia Hippodamosa opierała się o mistyczną liczbę trzy, przy pomocy której usiłował on zrealizować w społeczeństwie ideał harmonii pitagorejskiej. Niezbyt przychylnie ustosunkowany do Hippodamosa Arystoteles powiada: „Otóż człowiek ten, który chciał ponadto uchodzić za znawcę wszelkich tajemnic natury, był też pierwszym, który nie będąc czynnym mężem stanu, pokusił się o to, by coś powiedzieć o najlepszym ustroju".

Około 500 roku p.n.e. centrum świata antycznego przesuwa się ponownie z Małej Azji do Aten. Zwycięskie zmagania się Greków z Persami pod kierownictwem Ateńczyków czynią z Aten pierwsze miasto świata helleńskiego. W tym czasie przerzucają Grecy w zasadzie cały ciężar pracy na barki niewolników; nastąpił też wówczas zdecydowany zwrot w nauce. Klasy posiadające odrywają się ostatecznie od praktycznych zajęć i poczynają uprawiać

spekulację filozoficzną. Następuje teoretyzowanie bez powiązania z faktami życia. Wtedy to „zadanie owładnięcia ludźmi staje się głównym zajęciem klasy panującej, a zadanie opanowania natury staje się przymusową pracą drugiej klasy (niewolników), nauka wtedy dokonuje nowego i niebezpiecznego zwrotu"[21]).

IV.

Postęp — reakcja — kompromis

1. Rozwój Aten. 2. Ustrój polityczno-społeczny. 3. Nowa doktryna. 4. Dekadencja Aten. 5. Sokrates. 6. Prawica. 7. Cynicy i Cyrenajcy. 8. Przed i po Cheronei. 9. Arystoteles.

Wyjątkowy rozwój myśli politycznej miał miejsce w Grecji w okresie dwustu lat, między V a III wiekiem p. n. e. Około 500 roku Persja zajęła miasta greckie Azji Mniejszej, zahamowała ich życie gospodarcze i polityczne. Centrum helleńskiego świata przenosi się z Małej Azji do europejskich Aten, które stają się głównym bohaterem konfliktu grecko-perskiego. Zwycięstwo nad Persją zmienia decydująco gospodarczo-polityczną sytuację Aten, z państwa rolniczego stają się Ateny potęgą handlowo-morską, rozbudowują flotę, przeprowadzają na wielką skalę inwestycje budowlane. Dzięki nadrzędnemu stanowisku w Związku Morskim, uzależniają Ateny od siebie gospodarczo i politycznie dziesiątki miast greckich. Zmienił się ustrój polityczny — rządy arystokracji rodowej ustępują miejsca demokracji, dopuszczono do udziału w rządach wolnych obywateli, którzy materialnie zainteresowani aprobują nową ekspansywną politykę Aten.

Na glebie zmienionych stosunków społeczno-gospodarczych wyrastają poglądy sofistów. Nie zadawalali się sofiści religijnym tłumaczeniem zasad współżycia społecznego, szukali ziemskich przyczyn uzasadniających ustrój prawno-polityczny. Pod ich wpływem elita rządząca odchodzi od religii ojców, utrzymując i pielęgnując równocześnie wśród wolnej ludności wierzenia tradycyjne, czyniąc najwyższym przestępstwem bezbożność.

Zapoczątkowany przez sofistów ferment umysłowy spotkał się z opozycją arystokracji rodowej, która negatywnie oceniała demokrację ateńską i wszelkie nowatorstwo. Wzmogła się arystokratyczna opozycja, kiedy demokratyczne Ateny wplątały się w niszczycielską wojnę peloponeską — w wojnę z arystokratyczną Spartą. Wówczas żywa stała się myśl powrotu do przeszłości, do ustroju ojców, do niezmiennych zasad religii.

Sokrates wypowiada poglądy obozu arystokratycznego dając początek trzem nurtom doktryn politycznych: idealizmowi platońskiemu, oportunistycznym cyrenajkom i lewemu skrzydłu sokratyków — cynikom. W czasie pięćdziesięciolecia po wojnach peloponeskich, w okresie upadku politycznego i gospodarczego Aten do głosu dochodzą posokratesowe doktryny.

W drugiej połowie IV wieku nastąpi ponowne ożywienie gospodarcze Aten, spowodowane polityką dwu władców Macedonii — Filipa i jego syna Aleksandra Wielkiego. Na tle zmienionej sytuacji gospodarczej kompromisowe poglądy wyraża doktryna polityczna Arystotelesa, która u końca IV wieku zamyka helleński okres myśli politycznej.

* * *

1. Rozwój Aten

Grecja europejska z uwagi na swe geograficzne położenie znalazła się w zasięgu ekspansji perskiej, stąd też około roku 500 p.n.e. Dariusz, król perski przeprawia się do Europy przez Bosfor na moście okrętowym. Już poprzednio wskutek ekspansji politycznej Persów, wybrzeża wschodnie Morza Egejskiego dostały się pod ich panowanie. Początkowo pozostawiali Persowie podbitym ludom dość dużą swobodę i autonomię, szanowali ich zwyczaje i wierzenia religijne, jednakże utrata niezależności politycznej osłabiała dotychczasową prężność gospodarczą i kulturalną kolonii jońskich a zwłaszcza Miletu. W dalszym przebiegu działań wojennych zostaje zburzony w 494 roku p.n.e. Milet, a mieszkańcy uprowadzeni do Suzjany; po upadku tego centrum Jonii kolejno upadają i ulegają zniszczeniu inne miasta greckie wybrzeża azjatyckiego. Zburzenie miast jońskich było następstwem buntu, jaki podniosły

miasta greckie Małej Azji przeciw Persom; walce wyzwoleńczej Greków azjatyckich udzieliły pomocy Ateny, aby następnie odegrać kierującą rolę w konflikcie z Persami.

Już od VI w. ulegała zmianie struktura społeczno-gospodarcza Aten, które z państwa rolniczego przekształcały się na państwo o przewadze ludności zatrudnionej w rzemiośle, przemyśle i handlu [1]. Położenie geograficzne predystynowało Ateny do odegrania doniosłej roli w handlu morskim, początkowo na obszarach Morza Egejskiego, a następnie w zasięgu Morza Śródziemnego.

Zahamowanie rozwoju miast jońskich w Azji Mniejszej wskutek ekspansji Persów oraz dogodne położenie geograficzne swego miasta nie uszło uwadze klas posiadających Aten, które inwestują swoje nadwyżki w przemyśle i handlu morskim. Wejściem w konflikt grecko-perski przyśpieszyły jeszcze Ateny swój rozwój gospodarczo-społeczny.

Myśl tworzenia wielkiej floty do walki z Persami wysunięta i zrealizowana przez Temistoklesa miała przełomowe znaczenie. „Od owej też chwili — jak powiada Plutarch — kierował (Temistokles) zwolna zainteresowania obywateli ku morzu i nakłaniał ich do żeglugi, a uzasadniał to tym, że Ateny, o ile na lądzie nie sprostają nawet równym sobie państwom, o tyle z pomocą floty zdołają i obcego wroga odeprzeć i panować nad całą Helladą. Tak więc z ludzi, którzy dotychczas byli tylko hoplitami, porobił — jak mówił Platon — żeglarzy i marynarzy, ściągając tym na siebie zarzut, że „Temistokles wytrącił hoplitom z ręki miecz i tarczę a zepchnął lud ateński na ławy okrętowe i do wioseł".

Przesunął się punkt ciężkości życia państwowego i prywatnego na morze, pociągało to w konsekwencji zmiany w układzie między państwami oraz w wewnętrznych stosunkach gospodarczo-społecznych Aten.

Początek drogi, którą przebyły Ateny aby z państwa agrarno-rodowego stać się przemysłowo-handlowym, znaczy reforma Kleisthenesa.

Jeszcze w VI w. dominował w Attyce element wiejski, dopiero reforma Kleisthenesa w 507 r. wyraża zwycięstwo miasta nad wsią, on to wprowadził w zasadzie rządy miejskiego stanu średniego.

Organizacjom rodowym (phyle, phratrie, rody) odebrał Kleisthenes wszelkie znaczenie polityczne, pozostawiając im funkcje sakralne. Organizacja oparta o związki krwi ustąpiła miejsca organizacji terytorialnej, przy czym nowa jednostka organizacyjna, nazywana gminą (demos), obejmowała wszystkich obywateli zamieszkałych na określonym terytorium. Reorganizacji politycznej odpowiadała reorganizacja militarna, której główną siłę tworzyła ciężko zbrojna piechota, rekrutowana ze stanu średniego.

Dzięki rozbudowie silnej i licznej floty, w okresie wojen perskich udaje się Atenom uzyskać wśród miast Grecji właściwej hegemonię, którą dotychczas posiadała Sparta, kraj rolniczy, dysponujący silną armią lądową. W zorganizowanym przez Ateny Związku Morskim miast greckich zdobywają Ateńczycy dominujące stanowisko. Skupiał Związek około 250 miast, rozsianych na wybrzeżu Tracji, wzdłuż Hellespontu, aż po Bizancjum, należały doń liczne miasta jońskie Azji Mniejszej oraz szereg miast na wyspach od Lesbos do Rhodos. Przemysł i handel przeniosły się obecnie ze wschodnich wybrzeży Morza Egejskiego na wybrzeża zachodnie i północne, Ateny zapanowały niepodzielnie nad Morzem Egejskim.

Na wschodzie przejęły Ateny spuściznę po Milecie, utrzymując handel z krańcami państwa perskiego, Fenicją i Egiptem, na zachodzie głównie z Italią i Sycylią, przy czym więzy handlowe łączyły Ateny przede wszystkim z Etrurią i Sycylią. Uwaga Aten specjalnie zwrócona była na Morze Czarne, panowały Ateny nad wyjściowymi miastami tego morza, ich główny bowiem import płynął znad brzegów Morza Czarnego; sprowadzali ateńczycy pszenicę, skóry, futra, niewolników z Ukrainy i Krymu, a wzamian za to wysyłali tam przede wszystkim wyroby złote. Importowano do portów Attyki wielkie ilości towarów, wśród których poczesne miejsce zajmowały materiały, służące do budowy i wyposażenia floty handlowej, budulec okrętowy, konopie, len itp. A że transport morski był wielokrotnie tańszy niż transport lądowy, gdyż nie było dobrych dróg ani odpowiednich środków przewozowych, bardziej rozwijał się handel morski a słabiej lądowy [2]).

Całego świata ogniskiem handlowym staje się port Aten — Pireus. Przeżywały Ateny okres świetnego rozwoju gospodarczego [3]). Lata od 500 do 431, tj. do momentu wplątania się Aten

w rujnującą wojnę ze Spartą, zwaną peloponeską — były siedemdziesięcioletnim pasmem świetnej koniunktury gospodarczej dla grodu Ateny. W tym czasie wojny perskie kończą się dla Aten korzystnym epilogiem. Już od 479 roku wojny z Persami z obronnych przemieniły się w zaczepne, tak że w połowie V wieku, a więc po 50 latach zmagań doszło do zaniechania działań wojennych i określenia demarkacyjnej linii wpływów między Attyką a Persją, bez zawierania oficjalnego pokoju. Persja przestała zagrażać zwycięskiej Grecji.

Wzrost przemysłu i handlu wpłynął równocześnie hamująco na rolnictwo i hodowlę, tak że na tym odcinku życia gospodarczego Ateny pozostały w tyle w stosunku do poprzedniego okresu, uzależniając się w znacznym stopniu od dowozu środków konsumcyjnych. Niemałą rolę dla rozwoju życia gospodarczego Aten w V wieku odegrała zaborcza polityka, jaką prowadziły Ateny za pośrednictwem Związku Morskiego.

Związek Morski powstał w 478/7 roku z inicjatywy Aten, w celu ochrony wybrzeży greckich przed Persami; dlatego stworzenie i utrzymanie floty w pogotowiu było jego głównym zadaniem. Kierującą i decydującą rolę w Związku Morskim odgrywały Ateny, główny bohater konfliktu grecko-perskiego. Miasta związkowe nie były złączone między sobą żadnymi układami, jedynie Ateny układały się z każdym miastem z osobna, stąd też one decydowały i kierowały wojną, reprezentowały Związek na zewnątrz, zarządzały finansami Związku. Rada Związkowa, w skład której wchodzili przedstawiciele wszystkich miast związkowych, nigdy nie miała większego znaczenia wobec dominującej roli Aten. A kiedy wreszcie siedzibę Związku w 454 roku przeniesiono z wyspy Delos do Aten, zaniechano w ogóle zwoływania posiedzeń Rady Związkowej.

W zasadzie miasta wchodzące w skład Związku płaciły określone sumy na budowę floty związkowej i tylko trzy państwa dostarczały własnych okrętów: Lesbos, Chios i Samos. Stopnie zależności miast były różne, a Ateny określały, które miasta miały dostarczać okręty, a które płacić trybut. Oczywiście, że Ateny były zainteresowane w tym, aby państwa świadczyły swe należności w pieniądzach, albowiem budowa okrętów umożliwiała rozwój ich stoczni okrętowych oraz dawała możność zatrudnienia niezamoż-

nej ludności Aten na tych okrętach. W połowie V wieku roczna suma trybutów, które państwa związkowe wpłacały Atenom wynosiła 460 talentów, przy czym utrzymanie miesięczne triery — trójrzędowca (żołd i żywność) kosztowało 1 talent [4]).

W miastach związkowych Ateny opierały się na stronnictwach demokratycznych i na własnych załogach wojskowych, które nie mały miały wpływ na wybór i działalność władz. Niezależnie od załóg Ateny swymi obywatelami obsadzały gospodarcze urzędy w miastach związkowych, tak że corocznie — jak mówi Arystoteles — 700 obywateli ateńskich pełniło obowiązki urzędników poza Atenami. Równolegle z rozszerzaniem swych wpływów w miastach związkowych Ateny skutecznie zabiegały o centralne kierownictwo Związkiem. Przeniesiono do Aten sądownictwo w ważniejszych sprawach, pozostawiając miastom drobne sprawy karne i cywilne, w ten sposób przez opanowanie sądownictwa w ramach Związku Ateny wprowadziły jednolitość prawa prywatnego, co wiązało się z ich potrzebami handlowymi. Związek stanowił jeden obszar gospodarczy, w którym faktycznie obowiązywały monety i miary attyckie, wymagali bowiem Ateńczycy płacenia trybutu w swoich pieniądzach pozostawiając z czasem własne monety jedynie miastom Tracji, Hellespontu i Azji Mniejszej. Kierowali Ateńczycy importem i eksportem miast związkowych, rzadsze produkty z pewnych miast mogły być eksportowane tylko do Aten, a specjalni urzędnicy ateńscy dokonywali podziału importowanego zboża między miasta związkowe. Odruchy buntów na ograniczanie niezależności miast przez Ateny tłumili zbrojnie Ateńczycy, pokonanym odbierali okręty wojenne, nakładali specjalny trybut i osiedlali ubogich obywateli ateńskich na części ziemi odebranej pokonanym miastom, były to „kleruchie" — kolonie obywateli ateńskich w miastach związkowych. „Wiele było — mówi Tukidydes — powodów buntu miast, lecz najważniejsze z nich to zaległość w płaceniu daniny, niedostarczanie okrętów i odmawianie udziału w wyprawach; Ateńczycy bowiem surowo ściągali daninę, a stosując środki przymusowe wobec ludzi nienawykłych do tego i opornych, budzili niechęć".

Rozwój gospodarczy Aten związany z bezwzględnym uzależnieniem gospodarczym miast Związku Morskiego sprawił, że w skarbcach ateńskich gromadziły się wielkie zapasy srebra

i złota. W połowie V wieku w wyniku polityki gromadzenia złota na Akropolu znajdowało się 9700 talentów bitego srebra, poza tym złota nieobrobionego oraz przedmiotów złotych i srebrnych za 1000 talentów. Dopiero Perykles porzucił szkodliwą politykę tezauryzacji i cały nagromadzony zapas złota puścił w niedługim czasie w obieg. W ciągu kilku lat przed wojną peloponeską około 11 tys. talentów wydał Perykles na budownictwo publiczne, dzięki temu powstały nieśmiertelne zabytki architektury greckiej, jak Propyleje i Akropol — jednocześnie polityka inwestycyjna spowodowała nadzwyczajne ożywienie stosunków gospodarczych i wzrost zamożności obywateli. „Powstawały więc budowle — mówi Plutarch — zdumiewające swą wielkością, niedościgłe w swej sztuce i piękności. Mistrzowie rzemiosła starali się wzajemnie przewyższać a samo wykonanie robót prześcignąć bogactwem pomysłów i artyzmu. Ale przy tym wszystkim najbardziej zadziwiała szybkość, z jaką te dzieła sztuki powstawały; przypuszczano bowiem, że każde z nich będzie wymagało do ukończenia czasu conajmniej kilku pokoleń i pracy ludzi wszelkiego wieku, a tymczasem wszystkie one zostały doprowadzone do końca w ciągu tych jednych rządów peryklesowych".

Kosztem miast związkowych wzrastało ożywienie gospodarcze i dobrobyt mieszkańców Aten, koszta bowiem budów pokrywano przeważnie z trybutów miast związkowych [5]). Stały się Ateny ośrodkiem gospodarki pieniężnej ówczesnego świata, wzmożonemu obrotowi pieniężnemu towarzyszył wzrost ilości bankierów, którzy wymieniali pieniądze. W Atenach spotykali się kupcy z różnych polis i dla dokonania transakcji handlowych zjawiała się często potrzeba wymiany pieniędzy.

Bogacenie było celem państwa i powszechnym dążeniem każdego obywatela. „W mowie ku czci poległych w walce Ateńczyków", w 431 roku p.n.e. mówił Perykles: „Państwo nasze jest godne podziwu i pod tymi względami i pod wielu innymi. Kochamy bowiem piękno ale z prostotą, kochamy wiedzę ale bez zniewieściałości, bogactwem się nie chwalimy, lecz używamy go w potrzebie; przyznanie się do ubóstwa nie przynosi nikomu ujmy, jednakże jest ujmą jeśli ktoś nie stara się z niego wydobyć. U nas ci sami ludzie, którzy zajmują się sprawami państwa, zajmują się także swymi osobistymi, a ci, którzy ograniczają się tylko do swego rzemiosła, znają się także na polityce".

2. Ustrój polityczno-społeczny

Rozwój gospodarki towarowo - pieniężnej zrywał powiązania rodowo-patriarchalne, prawa urodzenia zastępowano prawami posiadania. Dawny niewolnik uważany kiedyś za członka rodziny staje się w zasadzie jedyną siłą roboczą, pracującą dla swych panów. Poszukiwanym towarem są obecnie niewolnicy, umieszcza się ich w rzemiośle, przemyśle i górnictwie, słowem wszędzie tam, gdzie praca jest ciężka i przynosi wielkie zyski.

Zmiana stosunków ekonomicznych pociągnęła za sobą zmianę ustroju polityczno-społecznego; Ateny z państwa rolniczego stały się państwem przemysłowym, handel i przemysł przynoszący zyski był źródłem bogacenia się nowej klasy, której odpowiadała polityka ekspansji. Również najuboższe warstwy wolnej ludności aprobowały nową politykę Aten, znajdowały bowiem łatwo zajęcie w rozbudowanej flocie bądź w aparacie urzędniczym własnego miasta lub miast związkowych. Polityka ekspansji uwarunkowana i warunkująca dalszy intensywny rozwój życia gospodarczego Aten — przeciwstawiała się dawnej konserwatywnej polityce arystokracji rodowej, dla której wzorem była agrarna Sparta. Wbrew poglądom i intencjom arystokracji formował się nowy ustrój polityczny, nazywany demokracją ateńską, który obdarzał prawami politycznymi klasy nieposiadające, mimo że kierownicze stanowiska zastrzeżone były nadal dla oligarchii ateńskiej. W nowym układzie jedyną ostoją konserwatywnej polityki był Areopag składający się z byłych archontów, którzy po ukończeniu swej władzy wchodzili dożywotnio w jego skład. A że od VIII wieku naczelną władzę w Atenach sprawowali archonci wybierani, a następnie wylosowywani spośród arystokracji rodowej — reprezentował Areopag politykę konserwatywną. Wprawdzie w V wieku najwyższą władzę w Atenach sprawowali już stratedzy, mimo to do połowy V wieku Areopag ustalał i kierował polityką Aten „czuwał nad sprawami publicznymi i był stróżem praw".

Kiedy jednakże począł przeciwstawiać się stanowczo ekspansywnej polityce Aten, nastąpił atak demokracji ateńskiej na tę instytucję.

Należało osłabić pozycję konserwatywnego Areopagu, który był jedyną instytucją dożywotnią w Atenach, a przez to nieodpowiedzialną. O ile uprzednio Areopag posiadał w swym składzie jedynie obywateli dwu pierwszych klas — o tyle w wyniku reform demokratycznych prawo wybieralności na urząd archontów rozszerzono na trzecią klasę „zeugitów", ograniczono ponadto funkcje Areopagu do sądownictwa jedynie w sprawach o przelew krwi oraz do nadzoru nad kultem religijnym. Uszczuplenie władzy konserwatywnej instytucji nie odbyło się bez ostrych sprzeciwów arystokracji rodowej — reakcją stronnictwa konserwatywnego na ograniczenie kompetencji Areopagu był skrytobójczy mord przywódcy stronnictwa demokratycznego Ephialtesa, który inicjował i przeprowadził owe ograniczenia w 462 roku p.n.e.

Mimo że demokracja ateńska wysunęła klasy nieposiadające na arenę polityczną, bogactwo było decydującym miernikiem wartości człowieka. Stare rody, opierające swą pozycję o majątki ziemskie i związki krwi, na skutek zniszczeń obszarów uprawnych w okresie wojen perskich zubożały i musiały ustąpić przed potęgą pieniądza. Nie zapewniała równości praw demokracja ateńska wszystkim wolnym obywatelom, nie mówiąc już o niewolnikach, których traktowano jako narzędzia. Najwyższe urzędy nigdy nie były dostępne dla wszystkich obywateli; najwyższy urząd dowódcy wojskowego mogli sprawować jedynie ludzie posiadający cenzus majątkowy i wykształcenie, obywatele czwartej klasy „theci" prawdopodobnie nigdy nie byli dopuszczeni do stanowiska archontów. A jednak nowy ustrój odpowiadał masom obywateli, albowiem stwarzał im lepszą sytuację gospodarczą i wciągał je do udziału w rozgrywkach oligarchów, którzy kierowali demokracją ateńską. Nie pozostawała bierną ludność wolna na toczące się rozgrywki polityczne — przeciwnie — współuczestniczyła w tych rozgrywkach, aprobując lub dezaprobując działalność walczących oligarchów. Odżył i szeroko był obecnie stosowany dawny przepis konstytucji Kleisthenesa o ostracyzmie, który przewidywał usunięcie z Aten na okres dziesięciu lat obywateli na mocy decyzji zgromadzenia ludowego.

Najwyższy rozwój demokracji ateńskiej przypada na lata 462—429/28, tj. na okres rządów Peryklesa, sprawującego przez szereg lat rokrocznie funkcję stratega. W kolegium strategów,

które miało nie tylko naczelne dowództwo w czasie wojny, lecz i w czasie pokoju wywierało decydujący wpływ na sprawy polityki wewnętrznej — miał Perykles stanowisko kierujące, ciesząc się poparciem zgromadzenia ludowego — ekklesji. Rządził Perykles przy stałej aprobacie najwyższego organu, jakim w tym czasie była ekklesia zbierająca się kilka razy w miesiącu, aby decydować o najważniejszych sprawach państwa.

W demokracji ateńskiej koła rządzące przywiązywały ogromną wagę do kultywowania tradycji wśród abywateli, do uświęconego sposobu wychowania młodzieży, do obrzędów religijnych, a obrazę religijną traktowano jako ciężkie przewinienie. Mimo że pieniądz stawał się zasadniczym środkiem panowania politycznego, w interesie klas rządzących utrzymywano tradycyjne wierzenia religijne jako fundament ustroju społecznego. Ową wszechwładzę pieniądza w Atenach dostrzegł Arystoteles, kiedy powiada, że Perykles nie mogąc się pod względem majątkowym mierzyć z Kimonem, który rozdawał wiele pieniędzy między lud — dla obalenia popularności Kimona obdarzał lud ze skarbu państwa, wprowadzając diety.

3. Nowa doktryna

Jeżeli w dotychczasowej filozofii zagadnienia społeczne były omawiane marginesowo, a zasadniczym przedmiotem filozoficznych rozważań były dociekania nad zjawiskami przyrody — to obecnie głównym przedmiotem zainteresowań stały się zjawiska społeczne. Na tle głębokich przemian gospodarczo-społecznych zrodziła się nowa myśl polityczna, którą Platon pogardliwie nazwał sofistyką. Posługując się platońskim określeniem dla oznaczenia nowego prądu umysłowego należy równocześnie uwolnić się od platońskiej oceny tym bardziej, że sofiści reprezentowali postępową doktrynę, a przez swoje wystąpienia wywołali jeden z najsilniejszych fermentów umysłowych, jakie zna historia myśli ludzkiej.

Sofiści nie tworzyli żadnej szkoły, nie byli wyznawcami jednego systemu, nie byli filozofami z zawodu. Sofiści — to wędrowni nauczyciele życiowej i politycznej mądrości. Swym sposobem uj-

mowania zjawisk społecznych budzili oni zwątpienie i poddawali krytyce uświęcone tradycją zasady i dogmaty.

Aczkolwiek demokracja ateńska usiłowała oprzeć ustrój społeczny na tradycyjnych wierzeniach i tłumaczyć stosunki międzyludzkie wolą bogów — to jednak ten sposób ujmowania zjawisk społecznych musiał wywołać zastrzeżenia w kołach rządzącej elity, tym bardziej, że obiektywna rzeczywistość uzasadniała i wyznaczała kierunek nowej doktrynie politycznej. Zwycięstwo Aten nad wielką Persją wbrew przepowiedni delfickiej, szybkie powstawanie fortun pieniężnych, zmierzch arystokracji rodowej, usuwanie poprzez ostracyzm wybitnych osób z kół rządzących, krzyżowanie się w handlowych Atenach wielu narodowości o różnych wierzeniach i religiach — wszystko to stwarzało grunt dla sceptycyzmu i relatywizmu. Sława natomiast utalentowanych jednostek takich jak Themistokles, Miltiades, Ephialtes, Perykles i innych, ich śmiałe koncepcje polityczne i wojskowe, zdolność argumentacji — wywoływały przekonanie o szczególnej wartości i znaczeniu wybitnych jednostek w historii [6]).

Nie była sofistyka kontynuacją, czy też rozwinięciem jońskiej filozofii natury, ani tym bardziej nie miała charakteru jakiejś spekulacji religijnej; pomimo, że u jej podstaw podobnie jak w filozofii natury leży silny rozwój gospodarczy społeczeństwa, które ją uwarunkowało — sofiści zajęli stanowisko zupełnie przeciwstawne do dawniejszego racjonalizmu.

Filozofowie jońscy starali się w oparciu o poznane zjawiska tworzyć na drodze rozumowania jednolity pogląd na istotę świata: tworzyli syntezy; sofiści natomiast z ciągłej zmienności stosunków gospodarczo-społecznych wyciągali wnioski o niemożliwości poznania świata rzeczywistego.

Nowy ruch umysłowy odpowiadał klasie szybko bogacących się kupców i przemysłowców. Postawienie na pierwszym miejscu człowieka, który jest miarą wszechrzeczy, a który kieruje się w swoim postępowaniu nie jakimiś obiektywnymi pojęciami dobra i prawdy, lecz swoim własnym interesem, było teoretycznym sformułowaniem zasad działania polityków oraz przedsiębiorczych kupców i przemysłowców ateńskich. Ten subiektywizm musiał doprowadzić sofistów do ujmowania zjawisk społecznych, takich jak moralność, prawo, państwo — jako stosunków zmiennych, nie-

rzadko ustanowionych w interesie silniejszych. Tak więc w nowej doktrynie podkreślano umowny charakter stosunków pomiędzy jednostkami oraz pomiędzy zorganizowanymi społeczeństwami, jakimi są państwa; ponadto uczyli sofiści, że jedno i to samo zjawisko można oceniać z szeregu odmiennych stanowisk w zależności od woli, przekonań, czy interesu przeprowadzającego ocenę.

Nowa doktryna zrodzona na tle zmienionych stosunków ekonomiczno-społecznych z kolei musiała oddziaływać na te stosunki, przyśpieszała ich rozwój wyznaczając kierunki działalności politycznej i gospodarczej Aten.

Głosili sofiści swe poglądy od połowy V wieku przez z górą cały wiek; jednakże najsilniejszy rozwój ich doktryny wiąże się z okresem peryklesowej demokracji i to z osobą Protagorasa. Poglądy sofistów znamy w zasadzie tylko z relacji Platona, który w swych dialogach polemizuje z sofistami wszelkich odcieni. Z tego też źródła czerpiemy wiadomości o poglądach Protagorasa. Urodził się w macedońskiej Abderze w 481, zginął w czasie ucieczki z Aten w 411 roku. Należąc do koła przyjaciół Peryklesa nauczał Protagoras w Atenach, podziwiano go tam „jak boga z powodu jego mądrości". O swoim nauczaniu mówił: „Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli ze szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zasadzają gwałtem do rachunków i astronomii i geografii i muzyki im się każą uczyć... a do mnie jak przyjdzie nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarowali; w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach państwa i działać i mówić".

Jego subiektywizm wynikał z przekonania, że: „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, w szczególności istnienia rzeczy istniejących i nieistnienia rzeczy nieistniejących". W zdaniu tym wyrażona jest negacja wszelkiej prawdy obiektywnej, niezmiennych zasad religijnych i dogmatów. Jednostka bowiem ze swymi wyobrażeniami i uczuciami stanowi kryterium prawdy i dobra. Nie jest wiadome, w jakim stopniu zwalczał Protagoras wierzenia religijne, wiemy jedynie, że na zebraniu w domu Euripidesa przedstawił swój traktat o bogach, rozpoczynając swe wywody: „O bo-

gach wiedzieć nie mogę, ani czy nie istnieją, ani też poznać nie potrafię żadnych ich własności; wiele bowiem staje temu na przeszkodzie i niepewność rzeczy i krótkość ludzkiego żywota". Oskarżony o bezbożność szukał ratunku w ucieczce, w czasie której zginął, albowiem statek uległ katastrofie.

Relatywizm Protagorasa w zagadnieniach społecznych doprowadza go do przekonania, że prawo i instytucje państwowe stworzyli ludzie odpowiednio do wymogów chwili i sytuacji, tak że nie mają one charakteru czegoś doskonałego i wiecznego, ale mogą być zmieniane zgodnie z wolą i interesem jednostek.

W tych swoich zapatrywaniach odnośnie powstania i istoty państwa nie posunął się Protagoras tak daleko, ażeby negować w ogóle przydatność państwa. Nie byłoby to zgodne z interesami najbardziej dynamicznej w tym okresie klasy kupców i przemysłowców, którzy uznawali konieczność istnienia państwa usiłując narzucić jedynie organizacji państwowej obronę swoich interesów.

Protagoras uznawał konieczność istnienia organizacji państwowej, która umożliwia realizację interesów jednostki i społeczeństwa, nauczał, że ludzie dla swej korzyści zrezygnowali z naturalnej wolności i poddali się rygorom państwa i prawa. Zasady współżycia, które ograniczają naturalną wolność jednostek wyznacza państwo, ono działa celowo określając miarę dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Zapatrywania Protagorasa na państwo odpowiadały interesom i polityce klas posiadających, nie występował Protagoras przeciw panującym formom ustrojowym, nie podkopywał autorytetu państwa, które w okresie demokracji ateńskiej zapowiadało wolnej ludności korzystne warunki życia, a klasom posiadającym rozwój gospodarczy.

Przyjmując tezę o względności stosunków społecznych, późniejsi sofiści przeciwstawiali zmienne normy rządzące zachowaniem ludzi — niezmiennym prawom przyrody, naturze. A n t i f o n uczył, że jedynie natura jest prawdziwa; jej bezsprzecznych i jednolitych zasad nakazuje przestrzegać interes ludzki — natomiast pozorna jest moc obowiązująca praw ustanowionych przez człowieka.

Nie byli zgodni sofiści co do przyczyn warunkujących ustrój polityczno-prawny. Jedni uzasadniali porządek prawny interesa-

mi całego społeczeństwa, inni interesami panującego, jeszcze inni państwo i prawo traktowali jako instrument obrony słabych. I tak L i k o f r o n traktował państwo jako rezultat zgodnej decyzji społeczeństwa w celu zagwarantowania wzajemnego bezpieczeństwa i to kosztem ograniczenia wolności obywateli. K a l i k l e s uzasadniał porządek prawny jedynie interesem słabych, z którymi silna jednostka nie powinna liczyć się. Wypowiedzi Kaliklesa świadczą o jego podziwie i pochwale dla jednostek bezwzględnych i zdolnych, które potrafią przezwyciężyć wszelkie przeciwności i podporządkować sobie ludzi mniej zdolnych i słabszych. Stan taki uważa on za zgodny z naturą, natomiast prawa, które ograniczają swobodę działania przedsiębiorczych jednostek są ustanawiane dla ochrony ludzi słabych, obawiających się, że zostaną w walce o byt zepchnięci.

Kalikles jasno formułuje swoje poglądy: „Ja mam wrażenie, że ci, co prawa układają, to są ludzie słabi, to ci, których jest wielu. Oni dla siebie, dla swojej własnej korzyści ustanawiają prawa, ustalają pochwały, formują nagany, bo się boją żwawszych jednostek spośród ludzi... Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepce nasze formułki i kuglarskie sztuczki i łagodne uroki świętych słów i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury".

Podobne stanowisko, ale oparte na odmiennych przesłankach wyraża T r a z y m a c h. Wybitne jednostki powinny się kierować w swoim działaniu własną korzyścią. One ustalają prawa, które winny im służyć, tak że sprawiedliwe jest to, co dla silnych jest korzystne. Trazymach, powiada: „Każda zaś władza ustanawia prawa wedle tego, co jej wychodzi na korzyść: ludowładztwo — ludowe, tyrania — tyrańskie i w tenże sposób inne. Lecz ustanowiwszy je, oświadczyły, że to, co im na korzyść wychodzi, ma być drogowskazem sprawiedliwości dla tych, co władzy podlegają; kto więc to przekracza, tego one karzą, jako nieposłusznego względem praw i postępującego niesprawiedliwie".

Możliwe, że Kalikles i Trazymach nie istnieli poza poetycką wyobraźnią Platona, w każdym razie ich skrajny indywidualizm nie może przesłonić postępowych poglądów innych sofistów, ta-

kich jak Alkidamasa, Likofrona, czy też Hippiasza. Dwaj pierwsi dowodzili, że z charakteru umownego państwa wynika, iż wszyscy ludzie są wolni i równi, a jedynie dla zapewnienia wzajemnego bezpieczeństwa ludzie ograniczają swoją wolność. Wobec tego niewolnictwo nie jest stanem naturalnym, a tylko wynikiem sztucznie stworzonych stosunków między ludźmi. Takie zapatrywania znajdowały oparcie w praktyce życia codziennego, gdzie niewolnicy spełniali szereg ważnych funkcji gospodarczych dowodząc tym swojej równości pod względem uzdolnień umysłowych pomimo swego upośledzenia społecznego, w jakim się znajdowali. „Bóg — twierdzi Alkidamas — stworzył wszystkich wolnymi, natura nie uczyniła nikogo niewolnikiem". Podobnie krytycznie do instytucji niewolnictwa odnosił się Hippiasz z Elidy, który oprócz tego krytykował różnorodność norm i zasad prawnych poszczególnych państw, przeciwstawiając im wspólne, powszechne i trwałe normy niepisane wynikające ze wspólnej wszystkim ludziom natury.

Indywidualizm sofistów odpowiadał przedsiębiorczym politykom, kupcom i rzemieślnikom Aten, wypowiadał ich egoistyczne dążenia, ale ponadto nowa doktryna wywierała przez długi czas wpływ na inne dziedziny życia społecznego i to nawet poza obszarem wpływów Aten.

Relatywizm sofistów z jednej strony usprawiedliwiał egoistyczną działalność ambitnych jednostek oraz zaborczą politykę Aten. Z drugiej strony, obok ich zapładniającego wpływu na dramat grecki i dziejopisarstwo, poglądy sofistów inspirowały zmiany społeczno - polityczne. Zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat V stulecia żywo oddziaływały poglądy sofistów na życie polityczne Grecji.

Jawnym wyznawcą nowej doktryny był Alkibiades, który swym postępowaniem dawał do zrozumienia, że zasady moralne dobra i zła zmieniają się zależnie od chwilowej sytuacji, a wybór ich zależny jest od woli jednostki. Nihilizm etyczny znamionuje politykę Lisandra, który jako dowódca floty spartańskiej zakończył wojnę peloponeską powodując ostateczną kapitulację Aten w 404 roku. Uznawał Lisander jedynie interes osobisty i siłę jako podstawę rządzenia, stąd i jego powiedzenie, że „kości służą do oszukiwania chłopców, przysięgi natomiast do oszukiwania mężów". Pełen lekceważenia dla wszelkich wartości moralnych był

Kritias, wychowanek sofistów, jeden z trzydziestu tyranów, którzy po klęsce Aten, za sprawą Lisandra sprawowali władzę w tym mieście.

Prawo obowiązujące traktował Kritias jako wymysł słabych, wierzenia zaś religijne jako wymysł przebiegłości władców dla ich bezpiecznego panowania. Przejawem praktycznej realizacji zasad Trazymacha była polityka zagraniczna Aten. Jeszcze przed rozpoczęciem wojny peloponeskiej posłowie ateńscy bawiąc w Sparcie posługiwali się argumentacją sofistów „...nie my — mówili — pierwsi wprowadziliśmy zasadę siły: zawsze istniała zasada, że słabszy ulega mocniejszemu. Sądziliśmy, że jesteśmy w prawie nadal tak postępować i wam także się tak wydawało; teraz dopiero, kierując się swoją korzyścią, zaczynacie posługiwać się argumentem prawa i sprawiedliwości, którego nikt jeszcze nigdy nie postawił przed argumentem siły i który jeszcze nigdy nikogo nie pohamował w pędzie zdobywczym, jeżeli się zdarzyła do tego sposobność".

W 428 roku, kiedy Ateny zmusiły mieszkańców Lesbos do kapitulacji za to, że przeszli na stronę Sparty — wystąpiono w Atenach z wnioskiem, aby mieszkańcy zbuntowanych miast ponieśli śmierć, a kobiety i dzieci zostały sprzedane w niewolę, wniosek ten jedynie częściowo został przyjęty, albowiem karę śmierci ograniczono do 1000 osób.

Praktyka bezwzględnej polityki wobec zbuntowanych miast stała się niemal zasadą. W roku 416 Ateńczycy po bohaterskiej obronie doryckiej wyspy Melos, mimo że wyspa ta nie należała do Związku Morskiego, potraktowali mieszkańców jak buntowników — mężczyzn wymordowano, a kobiety i dzieci sprzedano w niewolę. Przedstawiciele Aten w pertraktacjach z mieszkańcami wyspy Melos powoływali się na prawo siły — na doktrynę sofistów. Mówili: „Wiecie tak samo dobrze, jak my, o tym, że sprawiedliwość, podług tego, jak ułożyły się sprawy w świecie, istnieje tylko pomiędzy równymi sobie potęgami; silniejsi czynią co mogą uczynić, a słabsi znoszą to, co muszą znieść".

Jednakże poglądy sofistów nie wpływały jedynie na taktykę i realizację brutalnej polityki klas rządzących — pod wpływem sofistów dojrzewały nowe idee, oddziaływali oni na dramat,

dziejopisarstwo, powodowali zasadnicze przeobrażenia społeczno-polityczne. Widocznym wpływom sofistów ulegał jeden z największych tragików greckich — Euripides. Pod postacią bohaterów legendarnych wprowadził on na scenę żywych ludzi z ich cierpieniami i konfliktami. Apoteozę kupieckiego indywidualizmu wyraził w dramacie „Ifigenia w Aulidzie" głosząc hymn na chwałę energicznych jednostek, które współzawodniczą między sobą w niebezpiecznych wyprawach, walcząc o bogactwa. Z ducha sofistów rodzą się też postępowe przekonania Euripidesa, że „niewolnika hańbi tylko nazwa, poza tym szlachetny niewolnik jest we wszystkim równy wolnemu" [7]).

Stały się idee sofistów inspiracją poważnych przemian społecznych: przykładem jest polityka radykalnego skrzydła demokracji ateńskiej po śmierci Peryklesa, kiedy przeprowadzono konsekwentnie zasadę równości wolnych obywateli, oraz rządy tyrana sycylijskiego Dionizosa, którego polityka kształtowała się w atmosferze doktryny sofistów.

Usunąwszy Kartagińczyków z Sycylii realizuje Dionizos w czasie 38-letniego panowania (405 — 367) wiele koncepcji sofistów. Sycylia była jednym z silniejszych ośrodków sofistyki, tu i w Atenach nauczał czołowy jej przedstawiciel Gorgiasz. Dionizos pochodząc z gminu, wiąże swą politykę z interesami proletariatu miejskiego, wykazuje rewolucyjny radykalizm wobec klas posiadających, przeprowadza zasadnicze zmiany społeczne, nadając wolność niewolnikom. Szerokie masy zjednuje sobie Dionizos przez rozdział majątków skonfiskowanych klasom posiadającym, tysiącznym rzeszom niewolników nadaje wolność. Polityką fiskalną utrzymywał Dionizos klasy posiadające w stałej kontroli uniemożliwiając zbytnie bogacenie się, dysponował skarbami świątyń nie licząc się z kapłanami i przesądami religijnymi.

Wprawdzie tyran zetknął się z koncepcją państwa Platona, kiedy ten przebywał na Sycylii w latach 389—388, jednakże idealizm platoński obcy był realistycznemu władcy.

Zmiany społeczne dokonane przez Dionizosa miały miejsce na Sycylii wtedy, kiedy w Atenach zwalczano już sofistów i dominowały tam raczej reakcyjne poglądy.

4. Dekadencja Aten

Po okresie świetności i niebywałego rozkwitu gospodarczego, który rozpoczął się z początkiem V wieku, a osiągnął swój szczyt w połowie tego wieku w okresie rządów Peryklesa — następuje, począwszy od wojny peloponeskiej, stopniowy upadek gospodarczy i polityczny Aten. Załamanie się dotychczasowej koniunktury gospodarczej musiało wywołać zmianę panujących poglądów. Krytyka sofistów nie ujawniła się nagle, od pierwszej bowiem chwili pojawienia się ich doktryny spotykali się z niechęcią konserwatywnej części społeczeństwa [8]).

Nie przemawiał relatywizm sofistów do masy wolnej ludności w Atenach, przywiązanej do starych wierzeń religijnych. Wprawdzie wodzowie demokracji ateńskiej pod wpływem sofistów sami zwątpili w swych bogów — pilnie jednak zabiegali, aby utrzymać wiarę religijną w masach, oskarżając perfidnie swoich wrogów o ateizm (asebeję) w imię obrony tradycyjnej wiary. Jeśli początkowo przeciwko sofistom występują przede wszystkim przedstawiciele ugrupowania konserwatywnego, zwolennicy minionego porządku społecznego — to w miarę radykalizacji haseł sofistów występują przeciw nim także wodzowie demokracji w obawie, że głoszone przez nich doktryny podkopią zaufanie do demokratycznych form ustrojowych.

Na losach doktryny sofistów zaciążył przebieg wojny peloponeskiej. W drugiej połowie V wieku istniały dwa silne ośrodki w Grecji: Ateny, kierujące Związkiem Morskim oraz Sparta — centrum Związku Peloponeskiego. Rywalizacja gospodarcza między tymi ośrodkami doprowadziła do konfliktu — do wojny peloponeskiej, która trwała z górą przez jedno pokolenie (431—404), przemieniając się w panhelleńską walkę bratobójczą. Tukidydes powiada: „...ażeby nikt w przyszłych wiekach nie miał wątpliwości, z jakiego powodu wybuchła tak wielka wojna między Hellenami. Otóż za najistotniejszy powód, chociaż przemilczany, uważam wzrost potęgi ateńskiej i strach, jaki to wzbudziło u Lacedemończyków...". Do sprzeczności gospodarczo-politycznych dołączyły się sprzeczności ustrojowe walczących stron. Ateny były demokracją formacji niewolniczej i popierały wszędzie zwolenników takiego ustroju, arystokratyczna natomiast Sparta popierała oligarchów,

przeciwników demokracji, których trzon stanowiły konserwatywne rody. Ponieważ demokraci orientowali się na Ateny, oligarchowie zaś na Spartę — przeto wewnątrz walczących obozów znachodziły się ugrupowania sympatyzujące z przeciwnikami.

Wojenne niepowodzenia Aten spowodowały, że przeciwnicy demokracji podnieśli głowę dążąc do zmiany ustrojowej w oparciu o Spartę. Ateńczycy według planu Peryklesa przeprowadzili dzięki flocie blokadę Peloponezu, ale jednocześnie zdecydowali się wydać Attykę na łup inwazji nieprzyjacielskiej skupiając ludność wiejską w murach Aten. Taktyka Peryklesa spowodowała ruinę wsi i chłopa attyckiego oraz ogromne przeludnienie Aten. Już w pierwszych latach wojny rokrocznie armia peloponeska pustoszyła Attykę; natomiast od roku 413 ma miejsce systematyczne jej niszczenie, albowiem Spartiaci w tym celu założyli warowny obóz w odległości 20 km od Aten. Następstwem taktyki Spartian było „uśmiercenie gospodarki rolnej Attyki", jak mówi Tukidydes. Klęska wyprawy ateńskiej na Sycylię w r. 413 spowodowała, że przeciwnicy ustroju demokratycznego wystąpili jawnie przeciw demokracji i zagarnęli w Atenach władzę, którą oddali Radzie Czterystu, złożonej z najbogatszych obywateli. Prawa polityczne przyznano wówczas jedynie 5.000 obywateli, którzy mogli uzbroić się na koszt własny. Niebawem, bo w roku 410 obalono oligarchów i przywrócono ponownie ustrój demokratyczny.

Rok 404 zgotował zupełną klęskę i kapitulację Aten; zwycięska Sparta narzuciła warunki kapitulacji, demokracja ateńska upadła — Ateny musiały rozwiązać Związek Morski, zburzyć mury obronne, łączące miasto z portem w Pireusie, ograniczyć flotę do 12 okrętów a ponadto zobowiązani byli przyjąć załogę spartańską. Dzięki Sparcie do władzy doszli oligarchowie, rządy powierzono komisji złożonej z 30 osób, którą nazwano później rządami trzydziestu tyranów. Prowadzili tyrani klasową politykę arystokracji, mordowali swych przeciwników i grabili ich majątki. Jednakże niezgoda wśród oligarchów pozwoliła demokratom przejść do czynnej walki, wojska oligarchów zostały rozbite, a w 403 r. przywrócono ustrój demokratyczny, który utrzymał się w zasadzie aż do zagarnięcia Aten przez Rzym.

Doktryny rządzących kół demokracji ateńskiej już w okresie wojny peloponeskiej ujawniały sprzeczności, rysowała się dwoistość w zapatrywaniach tych grup. Z jednej strony relatywizm i praktycyzm sofistów był ich własnym poglądem na świat, zgodnym z ich interesami i działalnością — z drugiej jednak strony przeciwstawiali się wodzowie demokracji rozpowszechnianiu doktryny sofistów wśród mas ludowych, aby te nie zwróciły się przeciw klasom posiadającym. Sprzeczność poglądów elity rządzącej była rezultatem struktury ekonomicznej społeczeństwa greckiego, wynikała bowiem ze sprzeczności pomiędzy interesami demosu a interesami klas posiadających. Już Perykles rozszerzając prawa klas niższych dbał równocześnie o to, aby nie naruszyć interesów posiadającej mniejszości. Po śmierci Peryklesa w obozie demokratycznym zarysowały się dwa ugrupowania: umiarkowane, skupiające bogatych kupców, rzemieślników i właścicieli gruntów oraz radykalne, skupiające nieposiadającą ludność wolną. Przywódcy umiarkowanej demokracji ateńskiej występowali przeciwko radykalnym poglądom, które mogłyby zachwiać pozycję materialną klas posiadających, zwłaszcza w momentach niepowodzeń wojennych. Osłabienie gospodarcze Aten w okresie wojny peloponeskiej stworzyło wrogą atmosferę dla sofistyki; winą za wszelkie niepowodzenia obciążał obóz konserwatywny sofistów i ustrój demokratyczny.

Wojna peloponeska zaostrzyła sprzeczności klasowe między wolnymi i równocześnie ujawniła ostre przeciwieństwa między niewolnikami a ich właścicielami [9]).

Wynikiem przeciągających się walk było ogromne zmniejszenie liczby ludności; na przełomie V i IV wieku, a więc prawie w momencie kapitulacji Aten, miasto nie liczy dużo więcej mieszkańców niż 30% stanu ludności z 431 roku [10]). Spadek liczby ludności spowodował, że po skończonej wojnie peloponeskiej wiele gruntów uprawnych leżało odłogiem, ponieważ nie miał ich kto uprawiać, a ci, co wrócili nie mieli na to odpowiednich środków, podobnie przemysł i handel nie mógł podźwignąć się ze zniszczeń wojennych.

Wojna peloponeska przyniosła powszechne zubożenie ludności, zniszczenie kwitnącego handlu, przemysłu i rzemiosła, spowodowała wzrost cen produktów pierwszej potrzeby [11]), tak że cię-

żar utrzymania rodziny po wojnie wzrósł przeszło dwukrotnie w stosunku do okresu przedwojennego.

Od chwili kapitulacji tracą Ateny przodujące stanowisko w Grecji, hegemonię przejmuje Sparta, a następnie Teby [12]). W połowie IV wieku na arenie świata politycznego Grecji zjawia się nowe mocarstwo — Macedonia, które od 338, a więc od momentu zwycięstwa nad Grekami pod Cheroneą ma zapewnioną supremację w Grecji. Jednakże Ateny pomimo utraty politycznego znaczenia pozostaną jeszcze przez długie dziesiątki lat stolicą myśli politycznej i ogniskiem kultury.

Na tle dekadencji politycznej i gospodarczej Aten, w wyniku rozczarowań i znużenia wojną, wzrosły wpływy reakcji antydemokratycznej. Przeciwstawiano ustrojowi demokratycznemu i relatywnej etyce sofistów doktrynę nową — głosił ją Sokrates, podejmując walkę z demokracją i sofistami.

5. Sokrates

Urodził się w Atenach w 469 roku, środowisko, z jakiego pochodził raczej powinno przemawiać za sympatiami jego dla obozu demokratycznego, tymczasem ten syn rzeźbiarza i akuszerki stał się duchowym wodzem obozu arystokratycznego. Wzorowo wypełniał Sokrates obowiązki obywatelskie, wyróżniał się odwagą i ofiarnością w przyjaźni. Walory jego charakteru, skromny tryb życia i bezinteresowny stosunek do nauki zjednywały mu szacunek. Życie swoje poświęcił nauczaniu młodzieży i walce z demokracją.

Mamy przed oczyma ową niezgrabną postać Sokratesa w podartej tunice, otoczoną uczniami na rynku ateńskim, gdzie długo dyskutuje nad problemami etycznymi i ustrojowymi.

Już w 422 roku zawisła nad głową Sokratesa groźba procesu o bezbożność, kiedy to Arystofanes napiętnował filozofa jako demoralizatora młodzieży. Pomimo oznak wrogości nauczał dalej Sokrates prawie przez ćwierć wieku, albowiem dopiero w 399 roku, a więc po obaleniu trzydziestu tyranów znalazł się na ławie oskarżonych i został skazany na śmierć.

Doktryna polityczna Sokratesa, którą głosił i za którą poniósł śmierć, koncentruje się na problemach etycznych i ustrojowych i skierowana jest ostrzem swym przeciw demokracji [13]).

Sofiści przeciwstawiali prawom natury — prawa społeczne, uważali oni, że stosunki między ludźmi określone przez reguły moralne i prawne są zmienne, albowiem różne są przyczyny uzasadniające współżycie. Sokrates walcząc z koncepcją sofistów o zmiennych zasadach etyki — przeciwstawił im niezmienne zasady etyczne, które w jego przekonaniu miały stanowić trwały fundament życia społecznego. Głosił, że zasady etyczne wynikają z natury rzeczy, przeto nadawał im walor absolutny, ponadczasowy, powszechny i trwały, niezależny od woli tego lub innego ustawodawcy. Ową niezmienną bezwzględnie obowiązującą zasadą współżycia ludzkiego była dla Sokratesa cnota, przez którą rozumiał sprawiedliwość, odwagę i wstrzemięźliwość. Uważał, że zrozumienie cnoty równoznaczne jest z etycznie poprawnym zachowaniem, wszelkie bowiem zło pochodzi z nieznajomości cnoty — i że nieświadomością jedynie można tłumaczyć złe uczynki, każdy bowiem człowiek podlega słabościom i popędom, jednakże tylko mądry opanowuje namiętności, a działając mądrze działa dobrze.

Nauczał również, że tylko czyny posiadające wartość etyczną są użyteczne.

Identyczność wiedzy i cnoty nakazuje na drodze rozumu dochodzić do zasad etycznych, przy czym głos wewnętrzny, „dajmonion", wedle Sokratesa miał być pomocą bóstwa w szukaniu słusznej drogi.

Wychodząc z zasad absolutnej etyki, którą można zdobyć jedynie dzięki wiedzy, Sokrates dochodził do arystokratycznej koncepcji ustrojowej, że państwem winni rządzić najmądrzejsi, a więc najlepsi, że bezład i chaos panuje w państwie, w którym o polityce decyduje przypadek, los, lub większość, że jedynie mądrzy poznawszy sprawiedliwość mogą rządzić dobrze.

Istotą bowiem państwa — uczył Sokrates — jest sprawiedliwość, którą muszą się posługiwać zarówno rządzący, jak i poddani. W mniemaniu Sokratesa najlepszymi formami ustrojowymi są: monarchia i arystokracja, zapewniające rządy najlepszych, którzy zdobyli najwyższą wiedzę.

Inne formy rządów odrzucał Sokrates: tyranię — która opiera się na samowoli jednostki; oligarchię — albowiem bogactwo bez rozumu niewiele jest warte; demokrację ateńską — gdyż rządzi los lub większość nieuświadomionego ludu.

Wzory dla najlepszego ustroju państwowego widział Sokrates w opartej na rolnictwie Sparcie, idealizując równocześnie przeszły ustrój Aten, obyczaje Ateńczyków z czasów, kiedy panowała religijna praworządność i bogobojność.

Jakże ostro oskarżał demokrację ateńską, kiedy twierdził, że panują w tym ustroju gaduły, które „w rozlewie słów brzęczą, jako garnki mosiężne, co to uderzone raz, dopóty dźwięczą, póki na nich ktoś ręki nie położy". Reakcja demokracji ateńskiej na tę arystokratyczną ewangelię była jasna. Oskarżenie brzmiało: „Sokrates jest winien, iż nie uznaje bogów, uznawanych przez państwo, i że wprowadza inne nowe bóstwa (dajmonia), jest winien także psucia młodzieży". Byłoby najlepiej — osądzili oskarżyciele Anytos i Meletos — aby Sokrates umarł.

Siedemdziesięcioletni filozof poniósł śmierć w obronie swojej doktryny, odrzucając wszelką możliwość obrony połączonej z ustępstwami od swoich zasad, czy też możliwość udostępnionej mu przez uczniów ucieczki.

Wśród uczniów Sokratesa zarysowały się trzy kierunki myśli politycznej: prawicowy, oportunistyczny oraz najbardziej postępowa doktryna cyników.

6. Prawica

Tymi, którzy po Sokratesie zwalczali piórem i słowem demokrację ateńską byli: Isokrates, Ksenofont i Platon. Pierwszy z nich długowieczny Ateńczyk Isokrates (436—338), retor, uczeń Gorgiasza, przeciwnik demokracji, mów swoich nie wygłaszał, raczej przeznaczał je do czytania i chociaż wykazują one wielki kunszt słowa, nie grzeszą zbytnią oryginalnością.

W 380 roku wystąpił z koncepcją wspólnego frontu wszystkich Greków przeciwko barbarzyńcom azjatyckim; wychodząc z zasady, że „Grek z natury powinien rozkazywać, barbarzyńca być niewolnikiem", głosił Isokrates konieczność zjednoczenia

wszystkich Greków do walki z Persami. Myśl Isokratesa podejmuje Filip Macedoński, a potem wykorzysta je Aleksander Wielki, kiedy podporządkowywać będzie Greków panowaniu macedońskiemu w imię zjednoczenia Hellady do walki z Azjatami.

Zwalczając demokratyczny ustrój Aten, popierał Isokrates zamiar Filipa Macedońskiego zjednoczenia całej Grecji pod absolutną władzą, przeciwstawiając się tym samym zaciekłemu obrońcy demokracji i niezależności Aten — Demostenesowi. Nie tylko zjednoczenie Greków przyświecało Isokratesowi, widział on na drodze realizacji takiej polityki możliwość rozwiązania konfliktów socjalnych, nurtujących Grecję. „Na ciasnej przestrzeni — mówi Isokrates — Grecy zwalczają się w bratobójczych walkach, niesforny proletariat zagraża własności legalnie nabytej. Podbój części Azji pozwoli na zakładanie nowych miast, gdzie będzie można ulokować te ruchliwe masy ludności greckiej, a zwłaszcza te zgłodniałe i żarłoczne oddziały najemników, wędrujących i siejących rozruchy".

Podobnie, jak Sokrates pragnął oprzeć ustrój państwa na zasadach etycznych, które w jego przekonaniu stanowiły podstawę ustroju Aten Solona i Kleisthenesa — w arystokratycznej instytucji areopagu widział Isokrates gwarancję zasad etycznych, dlatego też wypowiedział się za wzmocnieniem tej instytucji. Słowem miniona historia Aten była wzorem ustrojowym Isokratesa.

Bardziej zdecydowanym wrogiem demokracji był uczeń Sokratesa ateńczyk K s e n o f o n t (430—355). Walczył on jako żołnierz zaciężny w wojsku perskim a następnie spartańskim. Wygnany z demokratycznych Aten, żywił nienawiść do ludowego ustroju. W swych pismach Ksenofont był rzecznikiem arystokracji, przy czym absolutna monarchia perska i Sparta były dla niego ideałem. W jego koncepcji idealnego państwa niższe warstwy wolnej ludności miały być wyłączone od udziału we władzy, którą mogła sprawować jedynie elita wykształcona. Ten zawodowy żołnierz widział w wojskowej organizacji państwa likurgowego gwarancję doskonałego ustroju, który zapewnia spoistość i ład wewnętrzny oraz bezpieczeństwo na zewnątrz. Tylko tak zbudowane państwo może kierować skutecznie swymi obywatelami, albowiem idąc śladami Persji i Sparty uważał Ksenofont, że idealne państwo winno wychowywać swych obywateli od młodości aż do starości poprzez

nauczanie i odpowiedni system norm prawnych, regulujących szczegółowo nie tylko życie publiczne obywateli, ale i prywatne.

Isokrates i Ksenofont usiłowali wyciągnąć praktyczne konsekwencje z sokratesowej krytyki demokracji; obie doktryny wyrażały poglądy klas posiadających, które w okresie zamętu gospodarczego i zaostrzających się sprzeczności pragnęły stworzenia bezpiecznych ram dla działalności gospodarczej, w oparciu o silny i oddany im aparat państwowy.

Wiernym uczniem Sokratesa, który nie tylko kontynuował jego teoretyczne rozważania filozoficzne, ale je rozbudował wszechstronnie był P ł a t o n żyjący w latach 427—347 [14]). Urodził się w środowisku najstarszej arystokracji ateńskiej, od dwudziestego roku życia należał do najwierniejszych uczniów i najgorętszych wielbicieli Sokratesa. On to zwykł mówić: „Dziękuję bogu, że urodziłem się Grekiem, a nie barbarzyńcą, wolnym nie zaś niewolnikiem, mężczyzną nie kobietą, przede wszystkim zaś dziękuję za to, że urodziłem się w wieku Sokratesa". Przygotowywał się do kariery politycznej, ale ani rządy demokratyczne, które w jego mniemaniu doprowadziły do upadku Aten, ani krótki okres terroru stosowanego przez oligarchię nie zdobyły uznania Platona. Nienawiść jego do demokracji wzrosła, kiedy ustrój ten skazał na śmierć ukochanego mistrza; w chwili śmierci Sokratesa miał Platon lat 28 — opuszcza wówczas Ateny, by po dwudziestu latach wędrówki i nauki, jako mąż dojrzały, powrócić do Aten. Przez czterdzieści lat głosił w gaju Akademosa swoje poglądy. Tu tworzy szkołę, która otrzymała nazwę Akademii; wzorowana na dawnej szkole pitagorejskiej, była Akademia platońska pod względem formalnoprawnym stowarzyszeniem kultowym ku czci Muz.

Polityczna doktryna Platona, zawarta w dialogu *Państwo* jest koroną jego idealistycznego światopoglądu. Dialog ten stanowi syntezę myśli platońskiej — jest to Platon zawarty w jednej książce.

Z beznadziejności, rezygnacji i rozczarowań arystokracji ateńskiej po klęsce politycznej i gospodarczej w 404 roku wyrasta doktryna Platona, której źródłami ideowymi były idealistyczne kierunki filozofii greckiej, zaś wyrazistość oraz wspaniałą formę poetycką nadał doktrynie wyjątkowy talent autora. Czerpał Platon wiedzę dla swej doktryny z rozmaitych źródeł: sokratyczny tok

myślenia związał z założeniami eleatów, przeciwstawiając poznanie czysto rozumowe — poznaniu przy pomocy zmysłów; od pitagorejczyków przejął dualizm ciała i duszy, kult dla pojęciowego charakteru matematyki, a wreszcie mistycyzm, który pochłaniał jego myślenie; kastowość natomiast państwa egipskiego z garstką kapłanów rządzących stała się wzorem dla jego utopii. Czerpiąc mądrość z tylu źródeł przekuł ją Platon z wielkim talentem na poemat filozoficzny, łączył bowiem w sobie polot poetycki z wiedzą filozoficzną i mistycyzmem religijnym.

Według poglądów Platona istnieją dwa rodzaje bytu: jeden byt to ten, który możemy poznać zmysłami, ten który istnieje realnie, który jest zniszczalny, drugi zaś byt jest wieczny, niezmienny, idealny, którego zmysłami pojąć nie możemy, dostępny tylko rozumowi. Wobec tego jedynym prawdziwym bytem są idee: świat idei, niewidzialny, niezmienny i nadzmysłowy; zaś świat zmysłowy realnie istniejący — to świat pozorów. Rzeczy realnie istniejące są tylko niedoskonałymi odbiciami idei, na wzór bowiem idei stworzył bóg niedoskonały i przemijający świat realny, który jest cieniem idei. Tak więc poza przemijającymi rzeczami — nauczał Platon — z którymi spotykają się zmysły ludzkie, istnieją idee niedostępne zmysłom, jednakże dostępne ludzkiemu myśleniu. W pozornym świecie zjawisk wśród złudzeń żyją zwykli ludzie, natomiast realny świat idei dostępny jest jedynie mędrcom, powołanym do rządzenia państwem.

Obok rozróżnienia świata idei od zjawisk realnych wprowadza Platon za pitagorejczykami dualizm duszy i ciała, przyjmując istnienie duszy nieśmiertelnej, wiecznej, niezależnej od ciała, która łączy się z nim tylko przejściowo. Uważał, że dzięki duszy można poznać idee i zbliżyć się do nich, dusza bowiem w jego mniemaniu posiada wiedzę wrodzoną, która wyprzedza wiedzę wynikającą ze spostrzegania. „Rzeczy — mówi Platon — można widzieć, ale nie można o nich myśleć, o ideach zaś można myśleć, ale nie można ich widzieć". Tak więc wiedza rozumowa, aprioryczna, na drodze której dochodzi się do poznania idei, polega na przypomnieniu, ponownym odzyskaniu przez człowieka tego, co dusza kiedyś poznała nie będąc jeszcze związana z ciałem. Gorszym natomiast rodzajem poznania jest mniemanie, które się osiąga przez zmysły drogą doświadczenia.

Zajmując się światem idei Platon nauczał, że świat ten nigdy nie ulega zmianie, gdyż każda zmiana byłaby odejściem od doskonałości, natomiast świat realny zmienia się stale w kierunku ujemnym. Widział pesymistycznie Platon jak początkowo stany doskonalsze ulegają stopniowemu pogorszeniu, przyjmował zatem wsteczną ewolucję świata realnego. Taką dekadencję dostrzegał w następujących kolejno po sobie ustrojach politycznych, uważał, że najlepsze ustroje, monarchia lub arystokracja uległy ujemnemu zniekształceniu, kiedy wspólną ziemię podzielono między jednostki, była to pierwsza forma wypaczona — timokracja, czyli panowanie ludzi żądnych zaszczytów. Ten ustrój zmienił się z kolei na rządy oligarchii, kiedy bogaci sprawowali władzę nad biednymi — z walki między bogatymi i biednymi wyłania się demokracja. Nieograniczona swoboda demokracji doprowadza — zdaniem Platona — do sytuacji, którą zwykle wykorzystuje energiczna jednostka przemieniając demokrację w tyranię, najgorszą formę rządów, gdzie zastępuje się zasadę sprawiedliwości samowolą jednostki. Możliwość zatrzymania procesu stopniowej dekadencji rzeczywistych form ustrojowych widział Platon w przybliżeniu struktury państwa do idealnego wzoru, do idei państwa.

Istotą idealnej jednostki jak i państwa — mówi Platon — jest sprawiedliwość. Każdy człowiek jest kłębowiskiem żądz, uczuć, i wyobrażeń i tylko dzięki harmonijnemu współdziałaniu owych elementów może osiągnąć pełnię swego rozwoju. Harmonijne działanie całości u pojedynczej jednostki powoduje, że żądze człowieka ogrzane są uczuciem i oświecone światłem rozumu. Działalność zatem człowieka wypływa z trzech źródeł: z chuci, uczucia i poznania, wszystkie te właściwości w różnym stopniu istnieją u ludzi i zależnie od nich zasada sprawiedliwości wymaga podziału społeczeństwa na stany. Ludzie rodzą się z określonymi właściwościami, stąd podział na stany uzasadniał Platon mitem religijnym tłumacząc podział społeczeństwa niezmienną wolą bożą. W poetyckiej przenośni mówił, że bóg przydzielił ludzkim duszom domieszki bardziej lub mniej szlachetnych metali i tak człowiek o duszy z żelaza jest przeznaczony do pracy fizycznej i odpowiada pierwiastkowi pożądliwemu duszy; człowiek o duszy ze srebra będzie wojownikiem i odpowiada pierwiastkowi uczuciowemu; człowiek zaś o duszy ze złota ma rządzić państwem i odpowiada pierwiastkowi rozumnemu duszy. Tak więc w ideal-

nym państwie ludzie stanowiący ucieleśnienie żądz, będąc potęgą przemysłową, winni wytwarzać dobra materialne; ludzie o przewadze uczucia będą bronili państwa; kierownictwo państwem natomiast spoczywać będzie w rękach filozofów. „Dopóki filozofowie nie staną się królami, albo królowie i władcy nie staną się naprawdę gruntownie filozofami, dopóki mądrość i przywództwo polityczne nie zjednoczą się w jednym ręku — dopóty państwa nie wyzwolą się od złego i ludzkość nie będzie szczęśliwa". Warstwą trzecią, czyli ludźmi o duszy z żelaza nie wiele się zajmuje arystokratyczny Platon, przyznaje jej prawo własności i zakładania rodziny. Natomiast życie dwu warstw pozostałych ściśle uregulował. Żołnierze winni swe życie oprzeć na zasadach komunizmu, nie powinni posiadać własności prywatnej ani rodzinnej, kobiety byłyby równouprawnione z mężczyznami, małżeństwa dobieranoby przymusowo na czas określony, dzieci miały wychowywać się wspólnie, a słabe byłyby zabijane zaraz po urodzeniu. Młodzież nie znając swoich rodziców uważałaby wszystkich starszych ludzi za swych opiekunów, dorośli zaś kochaliby wszystkie dzieci w przekonaniu, że to jest ich potomstwo. Z żołnierzy na drodze selekcji chciał wybrać Platon najzdolniejszych, którym po 15-letniej nauce i praktyce, po ukończeniu 50 lat życia chciał powierzyć rządzenie państwem. Platońscy władcy mieli żyć w zupełnym oderwaniu od działalności gospodarczych utrzymywani przez warstwy pracujące, których utopia pozbawiała jakiegokolwiek wpływu na sprawy państwa — mieli jedynie mędrcy realizować nieograniczoną dyktaturę, dysponować wszystkimi siłami państwa, decydować o podziale społeczeństwa [15]). Poprzez długi okres wychowania i ciągłą selekcję miano wykrywać najmędrszych powołanych do rządzenia.

Podział społeczeństwa na stany łączył się z platońską koncepcją wychowania, które miało objąć wszystkie dzieci i dopiero w toku wychowania przewidywał Platon eliminację najpierw stanu trzeciego, tj. kupców i rzemieślników, następnie żołnierzy, a w końcu najmędrszych, przeznaczonych do kierowania nawą państwową. Tak więc w procesie wychowania miał się krystalizować organiczny podział społeczeństwa na stany.

Istotę najwyższego wykształcenia widział Platon w zrozumieniu idei, których złudnym refleksem był dla niego świat realny. Nie mieli podlegać żadnemu prawu filozofowie rządzący krajem,

posiadanie prawdziwej mądrości miało być dla nich jedynym drogowskazem działania. W takim ustroju widział Platon panowanie sprawiedliwości — harmonię wszystkich cnót, jedność mądrości, odwagi i wstrzemięźliwości. W ten sposób realizowała się arystokratyczna zasada platońskiej sprawiedliwości.

Przekroczył lat 50 Platon, kiedy skreślił koncepcję idealnego państwa. Wprawdzie w późniejszym wieku dokonywał praktycznych korektur, jednakże niezmieniony pozostał istotny sens arystokratycznej utopii. Swoją budowę polityczną pragnął zamknąć Platon wierzchołkiem rządzących filozofów, których broniłaby warstwa wojowników, spoczywać natomiast miała owa piramida na szerokiej podstawie ludności kupieckiej, rzemieślniczej i rolnej, pozbawionej wszelkich praw politycznych.

Platońska baśń utopijnego ustroju była odpowiedzią arystokracji na demokrację ateńską, negatywną oceną rzeczywistości, była to jednocześnie apoteoza Sparty i przeszłości, przyodziana w szaty poetyckiej fantazji.

Blask reakcyjnej ideologii przygasił inne doktryny, a zwłaszcza światło postępowej myśli politycznej cyników.

7. Cyrenajcy i cynicy

Polityczną doktrynę oportunizmu głosili zwolennicy szkoły cyrenajskiej, których czołowym przedstawicielem był Arystyp z Kireny, współczesny Platonowi. Mądrość, głosili oni, nakazuje kompromis z każdoczesnym ustrojem prawno-politycznym. Krąg osobistych przeżyć mędrca nie może być zakłócony sprawami publicznymi. Stąd w każdym systemie prawnym, w każdym państwie, mędrzec zachowuje oportunistyczną bierność, a kierownictwo państwem pozostaje poza sferą jego zainteresowań. Jedynie bierna postawa obserwatora jest godną mędrca wobec zmieniającego się prawa i zasad sprawiedliwości. Oportunizm tego kierunku sokratyków wypływał z ich filozoficznych założeń. Wrażeniom bowiem zmysłowym przypisywali oni poznawczą moc świata zewnętrznego, traktując równocześnie pojęcia ogólne, czy też idee platońskie jako skróty myślowe, pozbawione bytu realnego. Uważali, że poznawalne są tylko własne wrażenia, które nie dają jednak

obrazu świata rzeczywistego, uczyli, że nie znamy nawet wrażeń i przeżyć innych ludzi, mimo że na ich oznaczenie posługujemy się identycznymi słowami. Skoro własne wrażenia są jedynym przedmiotem poznania, należy spowodować — nauczali cyrenajcy — aby wrażenia te dostarczały przyjemnych doznań. Powoływali się na doświadczenie natury: że człowiek stroni od przykrości, a dąży do przyjemności, że jedynym bezwzględnym dobrem jest przyjemność, natomiast przykrość jedynym bezwzględnym złem. W ten sposób rozumne zaspakajanie pragnień jest objawem mądrości życiowej a nie ograniczanie, czy też wyrzekanie się potrzeb i pragnień. Tak więc, za podstawę etyki, przyjęli cyrenajcy przeżycia psychiczne i wbrew Sokratesowi twierdzili, że dobrem nie jest to co rozumne, lecz, że wartość dobra i zła należy mierzyć przeżyciem psychicznym — to co przyjemne jest dobre — to co bolesne jest złe. Człowiek bowiem odczuwa stany psychiczne bądź przykre, bądź przyjemne, a wobec tego rozum i wiedza winny się stać najlepszym środkiem zapewnienia rozkoszy, to jest prawdziwego dobra i odwrócenia zła, którym jest ból.

Z tego systemu hedonistycznej moralności, w którym przyjemność jest jedynym dobrem wyrastał egoizm cyrenajków oraz aprobata każdego ustroju bez względu na jego wartość — typowy oportunizm polityczny.

Z nauk Sokratesa przejęli cyrenajcy intelektualizm; nauczali bowiem, że rozumna rozwaga umożliwia umiejętny wybór i używanie przyjemności, daje poczucie mocy wewnętrznej, uwalnia człowieka od przesądów. Do tego intelektualistycznego elementu doktryny Arystypa nawiązywał jeden z najbardziej śmiałych i odważnych uczniów szkoły cyrenajskiej T e o d o r o s — ateista, który uważał, że prawdziwe szczęście i pogodny nastrój może zdobyć jedynie człowiek rozumny, zerwawszy pęta religijnych przesądów, zakłócających poczucie pełni człowieczej.

O ile cyrenajcy w imię egoistycznego szczęścia aprobowali w zasadzie każdy ustrój, o tyle wyrazicielami buntu przeciw panującym stosunkom społecznym byli cynicy.

Ostre sprzeczności między klasami w okresie dekadencji politycznej i gospodarczej Aten zrodziły doktrynę cyników, która była negacją ustroju społecznego dokonaną ze stanowiska klas nieposiadających. Cynicy wystąpili z oskarżeniem przeciw współczes-

nym im stosunkom społecznym, obyczajowym i politycznym, przeciw arystokratycznej kulturze Hellady. Twórcą owej doktryny był najzdolniejszy uczeń Sokratesa — Antystenes, który osobiście odczuwał krzywdę prawa obowiązującego, gdyż jako syn Ateńczyka i niewolnicy nie mógł korzystać z pełni praw obywatelskich. Współczesny Platonowi odnosił się Antystenes z nieutajoną odrazą do wszelkich koncepcji idealistycznych.

W ateńskim gimnazjum Kinosarges głosił swą etykę, że najwyższą cnotą jest życie według natury, stosunki bowiem społeczne ustalone przez prawo, moralność, obyczaje są sztuczne i nie odpowiadają naturze. Natura nie dzieli ludzi na bogatych i biednych, wolnych i niewolnych, nie stwarza węzłów rodzinnych, czy też państwowych. Przyjmując takie założenia występowali cynicy przeciw państwu, rodzinie, własności, niewolnictwu, w imię bezwzględnej równości wszystkich ludzi.

Centralnym punktem etyki cyników był człowiek z natury równy, którego nierówność była następstwem tylko sztucznych norm wydanych przez ludzi. Uważali cynicy, że dla realizacji zasad etycznych nie wystarcza wiedza o naturze — jakby uczył Sokrates — wymagali oni aktywnego działania zgodnego z naturą. Taka zasada równała się lekceważeniu i zwalczaniu instytucji politycznych, prawnych i obyczajowych. Praca i aktywna działalność stała się dla cyników zasadniczym elementem etycznego zachowania. Zwolennicy Antystenesa przeciwstawiali swoją etykę intelektualnej etyce Sokratesa oraz wyniosłej arystokratycznej etyce Platona, dostępnej tylko dla nielicznego grona filozofów i wbrew powszechnemu lekceważeniu pracy — głosili dla niej szacunek. Podstawą prawdziwej cnoty i mądrości życiowej — wedle cyników — były obojętność na rzeczy i zdarzenia otaczającego świata, na dobry i zły los; ograniczenie pożądań, potrzeb i namiętności. Swą obojętność dla spraw świata wyrażał Antystenes w często używanym powiedzeniu „raczej szaleństwo niż zdziwienie". Wszystko to, co ludzie zwykli uważać za dobro i szczęście było dla cyników wytworem sztucznych konwencji, z którymi prawdziwy mędrzec, żyjąc zgodnie z naturą, nie może się liczyć. Uczeń Diogenesa, Krates z Teb tak mówił o cynikach: „Nie zgięci w jarzmie żądzy, w jej służbę niezaprzedani, jedną wielbią królowę: swobodę nieśmiertelną".

Z czasem traci doktryna cyników właściwe zrozumienie u współczesnych, a wyznawcy jej niejednokrotnie stając się życiowymi abnegatami, swym postępowaniem zrażali lub dziwili opinię publiczną. Tradycja przekazała, że Aleksander Macedoński wdając się w rozmowę z Diogenesem, następcą Antystenesa, który w Korintos wygrzewał się przed pustą beczką, gdzie zamieszkiwał — usłyszał od mędrca jego jedyne życzenie „Nie zasłaniaj mi słońca, niczego nie pragnę".

Z trzech kierunków posokratycznych miał w przyszłości zatriumfować idealizm platoński, który przyswoił sobie Kościół Katolicki.

8. Przed i po Cheronei

Ogólne było zmęczenie w Atenach po wojnach peloponeskich, zaostrzały się sprzeczności między bogatymi a biednymi, niewolnicy stanowili stały czynnik niepokoju, była to — jak mówi Platon — „taka własność, której posiadanie pociąga za sobą wiele nieprzyjemności". Rozpad Związku Morskiego, utrata floty powodowały pogłębianie się kryzysu gospodarczego Aten. Wielka ilość wolnych obywateli ongiś znajdujących zajęcie we flocie i w administracji związkowej musiała emigrować i najczęściej zaciągała się w szeregi wojsk najemnych Persji, czy też Macedonii.

Finansiści wycofywali kapitały z nierentownych przedsiębiorstw przemysłowych i handlowych, lokując je w ziemi [16]).

Był to okres, w którym pozycję jednostki mierzono wyłącznie bogactwem, a praca była w zupełnej pogardzie [17]). Traktowano ją jako coś hańbiącego wolnych, którzy mogli jedynie zajmować się nauką, sztuką i polityką oraz wojną bez ujmy dla swego honoru. W 403 r. wprowadzono diety za uczestnictwo w zgromadzeniu ludowym w wysokości jednego obola, potem podnosi się je do dwu i trzech. Stopniowo diety te wzrastają tak, że w drugiej połowie IV w. wynoszą już jedną drachmę, a za udział w głównym zgromadzeniu ludowym nawet 1,5 drachmy, płaca natomiast robotnika w tym czasie wynosiła również 1,5 drachmy dziennie. W IV w. płacono nawet obywatelom za udział w widowiskach i świętach, które stopniowo przekształciły się z obrzędów kultowych w zwykłe rozrywki.

Po wojnach peloponeskich państwo staje się jakby rodzajem spółki handlowej, której jedynym zadaniem jest rozdzielanie pomiędzy obywateli dochodu, powstałego w wyniku pracy metojków i niewolników [18]).

W drugiej połowie IV wieku ulega zmianie sytuacja gospodarcza Aten. Otóż uzależnienie Grecji od Macedonii kładzie wprawdzie kres politycznej niezależności Hellady, ale równocześnie powoduje ożywienie gospodarcze miast greckich, które korzystają materialnie z zaborczej polityki nowych władców. W tym czasie, a więc w połowie IV wieku, dotąd jeszcze mało znana i nawpół barbarzyńska Macedonia dzięki mądrej i przebiegłej polityce swego króla Filipa II (359—336) wkracza na widownię historyczną. Wewnętrzna słabość miast greckich sprzyja wzrostowi Macedonii; wpierw ingeruje ona w sprawy Grecji, aby następnie ją opanować. Filip II wykorzystał doświadczenia, jakie nabył przebywając w młodości w Tebach, stworzył silną armię, ulepszył grecką falangę, rozbudował flotę. Macedonia dysponując silną armią łatwo podbija poszczególne państewka greckie. Ostateczne zwycięstwo nad koalicją Aten i Teb odnosi Filip pod Cheroneą w 338 r. — zwycięstwo to oznacza koniec niepodległości Grecji.

Klasy bogate dla korzyści gospodarczych popierały politykę macedońską, łatwo rezygnując z niezależności politycznej. W Atenach, podobnie jak i w innych miastach Hellady, tworzą się stronnictwa promacedońskie, rekrutujące się z właścicieli ziemskich, armatorów, bogatych rzemieślników. Klasy posiadające wiązały wielkie nadzieje z wojenną polityką Macedonii, a przede wszystkim z wojną przeciw Persji. Poglądy kół finansowych, skupionych w stronnictwie promacedońskim wyraził Isokrates. „Wschód posiada niezliczone i niewyczerpane bogactwa, które w razie zwycięstwa staną się własnością ludu helleńskiego. Niech ożywione patriotyzmem wojsko uczyni Grecję władczynią niewyczerpanych bogactw Wschodu i ośrodkiem światowej wymiany... Przeniesiemy wojnę do Azji, a szczęście Azji do nas".

W obozie natomiast antymacedońskim grupowały się masy średnich i drobnych posiadaczy — ci wszyscy, którzy obawiali się, że nowi władcy przekreślając niepodległość, położą również kres demokracji [19]).

Stronnictwu antymacedońskiemu przewodził znakomity mówca Aten — Demostenes.

Gruntownie zmieniła się sytuacja gospodarcza Aten, kiedy bowiem po Cheronei kierownictwo finansów objął znany finansista ateński Likurg, rozpoczął się wówczas okres pomyślności, nieznany od czasów Peryklesa. Nawet przywódcy stronnictwa antymacedońskiego zmienili swą taktykę. I tak kiedy w 332 roku król spartański Agis III wystąpił zbrojnie przeciw Macedończykom - - Demostenes wypowiedział się przeciw poparciu Spartan w walce z Macedonią.

Bitwa pod Cheroneą stała się etapem na drodze ożywienia gospodarczego Grecji, było ono możliwe dzięki zjednoczeniu Hellady oraz dzięki zdobyciu dla ekspansji gospodarczej i kulturalnej terenów Bliskiego Wschodu przez Aleksandra Wielkiego, następcę zamordowanego Filipa Macedońskiego. Podboje Aleksandra Wielkiego przyśpieszyły rozwój gospodarczy Grecji; zwłaszcza dla przemysłu i handlu ateńskiego otworzyły się nowe rynki zbytu a zarazem zakupu surowca.

Polityczna jedność warunkowała ekonomiczną jedność zdobytych terenów, zniknęły gospodarcze ograniczenia w obrębie imperium Aleksandra. Obroty handlowe wzrosły w ciągu paru lat pięciokrotnie; jeśli poprzednio handel grecki obejmował wschodnią część Morza Śródziemnego, to obecnie docierał aż do Dunaju na północy i Abisynii na południu oraz Indii a nawet Chin na wschodzie. Okręty greckie zwiększyły swoją wielkość i szybkość.

Otworzyły się możliwości emigracji Greków, ludność wolna a szczególnie biedota miejska, która znachodziła dotychczas jedynie zatrudnienie w wojskach najemnych może obecnie znowu emigrować do Azji Mniejszej.

Do Grecji, a szczególnie do Aten, napływają olbrzymie ilości pieniędzy i szlachetnych kruszczów. Zdobywszy państwo perskie Aleksander Wielki puścił w obieg nagromadzone przez monarchię Achemenidów skarby, rzucono w krótkim czasie na rynek 300 tys. talentów, co niezmiernie ożywiło stosunki gospodarcze przyczyniając się do wzmożenia obrotów między miastami Grecji i Azji. Na urządzenia naukowe Arystotelesa np. przeznaczył Aleksander Wielki dotację w wysokości 800 talentów. Sprawdzały się słowa Isokratesa — Azja stała się złotodajnym źródłem dla Grecji.

Po zajęciu Babilonii i Luzjany wpadł w ręce Macedończyków skarbiec królewski, zawierający 50.000 talentów srebrnych, a kiedy znowu bez oporu zajął Aleksander Wielki Persepolis, zagarnął skarbiec z 120.000 talentów.

Nieustanny strumień złota płynął z Azji do Grecji [20]).

Powszechne ożywienie gospodarcze oraz wzrost dobrobytu — nastrajały pozytywnie wolnych obywateli do panującej sytuacji. W miejsce doktryn negujących rzeczywistość zaistniały warunki dla doktryn afirmujących ustrój. I oto arystotelesowska doktryna polityczna wznawia starą koncepcję złotego środka w zagadnieniach etyczno-społecznych, aby na tej drodze zagwarantować istnienie ustroju [21]).

9. Arystoteles

Wodzem duchowym stronnictwa macedońskiego był Arystoteles. Urodził się w 384 roku w trackiej Stagirze jako syn nadwornego lekarza macedońskiego monarchy. W 367 roku powiększył Arystoteles grono uczniów Platona i przez lat dwadzieścia stał u źródeł idealizmu, będąc członkiem Akademii platońskiej; w jego poglądach wziął jednak górę empiryzm nad mistycyzmem Platona. Już wówczas musiało być głośne nazwisko Arystotelesa, skoro w dowód uznania jego mądrości Filip Macedoński powierzył mu wychowanie swego trzynastoletniego syna. Młody królewicz po trzech latach edukacji przełożył nad mądrość filozofów militarną i polityczną sławę, zachowując zresztą przywiązanie i szacunek dla swego mądrego wychowawcy. Powrócił do Aten pięćdziesięciotrzyletni Arystoteles, kiedy na tronie zasiadł jego uczeń Aleksander; nie ukrywał filozof swych sympatii do Wielkiego Macedończyka i jego stronnictwa. W Atenach założył w 335 r. p.n.e. własną szkołę, zwaną perypatetyczną, w krużgankach bowiem (peripatos) apollińskiego gimnazjum miały miejsce wykłady. Inna natomiast wersja głosi, że nazwa szkoły wywodzi się od zwyczaju filozofa dyskutowania naukowych problemów w czasie spacerów. Nie chodzi zresztą o genezę nazwy szkoły — faktem jest, że głośna była szkoła Arystotelesa w Atenach, otoczona opieką Aleksandra Wielkiego. Zabiegał protektor o sławę i pozycję filozofa, tak że w Atenach ściśle wiązano politykę macedońską z Arystotelesem. Dlatego też po nagłej

śmierci Aleksandra Wielkiego wrogowie Arystotelesa oskarżali go o bezbożność; ucieczką z Aten uratował na krótko swe życie, albowiem po upływie kilku miesięcy umarł w Chalkis na dobrowolnym wygnaniu.

Jakaż była doktryna polityczna filozofa, który ulokował swe sympatie w obozie macedońskim? Jak ujmował problemy społeczno-ustrojowe ów metojk, który swym systemem ukoronował całą wiedzę świata starożytnego, osiągając szczyty rozwoju myśli filozoficznej Hellady?

Arystoteles w przeciwieństwie do Platona uważał, że byt realny mają jedynie przedmioty jednostkowe, a nie pojęcia ogólne i idee, jak to sobie Platon wyobrażał. Ażeby dojść do pojęć ogólnych i wiedzy o nich — należy badać kolejno wszystkie przedmioty jednostkowe, stąd znajomość o świecie — uczył Arystoteles — pochodzi z obserwacji obiektywnej rzeczywistości.

Od tego materialistycznego punktu widzenia odstąpił Arystoteles, kiedy głosił, że istnieje wieczna nieruchoma substancja i że świat został wprawiony w ruch przez jakąś „pierwszą przyczynę", która nim kieruje.

Pomimo tego nie uznawał Arystoteles żadnego samoistnego bytu poza realnymi rzeczami, zrywał on z platońską koncepcją idei. W systemie Arystotelesa idee platońskie, bytujące w zaświatach zeszły na ziemię i przejawiają się w zjawiskach realnych — są to formy materii. Materia bez formy — uczył Arystoteles — istnieć nie może, istnieją jedynie zespoły materii i formy; a więc świat dostępny naszym zmysłom — to materia i forma. Materia w najszerszym tego słowa znaczeniu jest dla Arystotelesa możliwością formy; forma natomiast nie jest tylko postacią, ale również celowo kształtującą siłą — jest aktywnym pierwiastkiem materii. Wobec tego zobowiązywał Arystoteles swych uczniów do ścisłego obserwowania faktów i w przeciwieństwie do Platona wzywał do powrotu ku rzeczywistości — do „niezwiędłego, jak się wyrażał, oblicza natury". O ile rysem filozofii platońskiej było bierne odwzorcowywanie idei, o tyle aktywny element dominuje w arystotelesowskim systemie.

W filozofii widział Arystoteles dwa człony: filozofię teoretyczną i praktyczną; pierwsza dotyczyła zasad świata, druga natomiast zasad działania. Rozum poznający zjawiska świata jest rozumem

teoretycznym, rozum natomiast kierujący działaniem jest rozumem praktycznym. Tak więc w obrębie filozofii praktycznej znalazła się doktryna polityczna Arystotelesa — zarówno zasady postępowania organizacji państwowej, jak i jednostek.

Odrzucił Arystoteles platońską koncepcję idealnego państwa, było to bowiem następstwem jego stanowiska wobec idei platońskich. W ujęciu Arystotelesa idea a zatem forma państwa musi aktualizować się w realnym państwie, dlatego też w celu poznania najlepszych form ustrojowych nakazywał badać konkretne ustroje. Poprzedził zatem Arystoteles swoją koncepcję ustrojową przebadaniem 158 konstytucji miast greckich, aby następnie wyłożyć ją w *Polityce*, *Etyce nikomachejskiej* i *Politycznym ustroju Aten*. Człowiek z natury swej — uczył Arystoteles — jest istotą polityczną i dąży do współżycia, stąd też tworzy on liczne związki; pierwszym z takich związków jest rodzina, w której spotyka się stosunki trzech rodzajów: męża i żony, rodziców i dzieci oraz pana i niewolnika. W miarę rozwoju rodziny widział Arystoteles zwiększanie się jej potrzeb oraz konieczność rozszerzenia współpracy i wymiany; łączenie się kilku rodzin miało powodować powstanie osad, które skupiając się z kolei tworzyły państwo. Stąd państwo określał Arystoteles jako wspólnotę rodów i osad, utworzoną w celu osiągnięcia doskonałego i samowystarczalnego istnienia.

Jednakże polityczna myśl Arystotelesa nie wybiegła poza granicę greckiej polis, problemy państwowe ograniczył do zagadnienia drobnoustroju państw Hellady, mimo że Aleksander Wielki realizował w tym czasie koncepcję wielomilionowego państwa na znacznych obszarach Europy i Azji. Stąd też arystotelesowskie doskonałe państwo pozostaje w ramach miasta — państwa. Celem takiego państwa miało być w istocie zabezpieczenie panowania klas posiadających, mimo że Arystoteles w swej koncepcji łączył zadania państwa z celami etycznymi mówiąc o szczęśliwym i cnotliwym życiu obywateli. Ów cel etyczny miało realizować państwo działając sprawiedliwie, przez co rozumiał Arystoteles postulat zachowania umiaru w działaniu politycznym. Skomplikowana była droga prowadząca do arystotelesowskiej sprawiedliwości. Przede wszystkim odróżniał sprawiedliwość w znaczeniu ogólnym (formalnym) od szczegółowej sprawiedliwości (materialnej). Pierwsza miała polegać na zachowaniu obowiązującego prawa, druga na

równomierności w udzielaniu korzyści i strat, na przydzielaniu każdemu tego, co mu się należy. Sprawiedliwość materialną podzielił Arystoteles na wymierzającą, czyli świadczenia na podstawie wartości osobistych i sprawiedliwość wyrównującą, tj. świadczenia niezależnie od wartości i walorów jednostki. W stosunku do dzieci i niewolników nie miały obowiązywać zasady sprawiedliwości, gdyż Arystoteles traktował dzieci i niewolników jako majątek.

Obok prawa stanowionego przyjmował Arystoteles istnienie prawa natury, które miało być podstawą pierwszego, uważał, że początkowo życie ludzi opierało się na prawie natury i dopiero z czasem ustanowiono reguły zachowania — prawo stanowione.

Arystoteles rozróżnia trzy główne formy rządów: monarchię, arystokrację i republikę. Odpowiednikiem negatywnym owych form są ustroje zwyrodniałe: tyrania, oligarchia i demokracja [22]). Tyrania to rządy niczym nieskrępowanej jednostki, oligarchia uwzględnia interesy tylko bogatych, demokracja opiera się na zmiennych nastrojach biednych. Praktycznie najlepszym ustrojem według Arystotelesa jest ustrój będący kompromisem form ustrojowych, odpowiada on bowiem klasom średnim, które są najpożyteczniejsze dla państwa i najbardziej zainteresowane w stałości ustroju [23]). Uważał Arystoteles, że klasę tę cechuje umiarkowanie, obawa nagłych przewrotów, ostrożność działania; klasy średnie unikają krańcowości,hamują zapędy zarówno bogatych, jak i biednych, są zatem gwarancją równowagi społecznej, i dają najlepszą rękojmię trwałości państwa. „Jeśli bowiem — mówi Arystoteles — ...szczęśliwe życie jest to życie, polegające na uprawianiu cnoty bez przeszkód, a cnota to środek między skrajnościami, to najlepsze musi być życie, które się trzyma środka i to środka możliwego do osiągnięcia dla wszystkich. Te same wytyczne muszą rozstrzygać o dobroci czy niedomaganiu państwa względnie ustroju, bo ustrój jest niejako życiem państwa. Otóż we wszystkich państwach są trzy grupy obywateli: bardzo bogaci, bardzo ubodzy i trzecia klasa średnia między nimi. Skoro więc panuje zgoda co do tego, że umiarkowanie i środek są najlepsze, to oczywiście i w zakresie posiadania będzie średnia własność bezwzględnie najlepsza...

Państwo chce posiadać możliwie równych i podobnych obywateli, a postulatowi temu najwięcej odpowiada stan średni. Toteż

najlepszy ustrój ma z konieczności to państwo, które taki właśnie skład wykazuje, jakiego według naszych wywodów wymaga natura państwa... Gdzie bowiem stan średni jest liczny, tam najmniej powstają bunty i rozłamy między obywatelami...

Przede wszystkim trzeba ustalić tu ogólną, wszystkie ustroje zarówno obowiązującą regułę. Ta część obywateli, która chce utrzymania ustroju, musi być silniejsza od tej, która tego nie chce... Gdzie jednak masa stanu średniego posiada przewagę albo nad obu skrajnymi obozami, albo tylko nad jednym z nich, tam ustrój może być trwały. Nie ma tu bowiem najmniejszej obawy, aby bogaci połączyli się kiedy z ubogimi przeciw stanowi średniemu".

Arystotelesowska doktryna społeczna była wyrazem polityki stronnictwa macedońskiego, które zamierzało w oparciu o klasy średnie uzyskać względną stałość ustroju [24]).

Wyobrażał sobie Arystoteles, że jedynie władza spoczywająca w rękach klas średnich może skonsolidować społeczeństwo wolnych obywateli i zapewnić bezpieczne panowanie nad niewolnikami, którzy zdaniem Arystotelesa wyrokiem natury skazani są na pracę przymusową [25]). Zaraz bowiem po urodzeniu zachodzi podział między ludźmi; jedni przeznaczeni są do panowania, drudzy natomiast do uległości: „Ten kto może myśleć i przewidywać — mówi Arystoteles — ten jest władcą i panem. Ten zaś, kto pracą fizyczną może urzeczywistnić jego myśl w czynie, ten jest w stosunku do pierwszego podwładnym, jest więc niewolnikiem z przyrodzenia". Tak więc dochodzi Arystoteles do wniosku, że ludzie zajmujący się pracą fizyczną nie mogą doskonalić się w cnocie, praca fizyczna jest nieodłącznie związana z niewolnictwem.

Jakie są arystotelesowskie zasady etyczne owych wolnych obywateli?

Celem działania ludzkiego jest eudajmonia — szczęście. Arystoteles przez to określenie rozumie, osiągnięcie optimum doskonałości przez działalność odpowiadającą naturze wolnego człowieka. Uzyskanie szczęścia uwarunkowane jest, zdaniem Arystotelesa, zasobem dóbr ziemskich, które umożliwią pełną aktualizację człowieka. Uczy Arystoteles, że zasady etycznego postępowania wykuwa człowiek w konkretnej działalności, reguły zachowania to nie tylko rzecz rozumu, ale także i woli.

Osiągnięcie doskonałości — wedle Arystotelesa — oznacza odnalezienie drogi środkowej. Zrozumienie konkretnej sytuacji ma umożliwić zachowanie umiaru i doprowadzić do odnalezienia złotego środka. Oto między tchórzostwem a zuchwalstwem mieści się odwaga; między kłótliwością a schlebianiem przyjaźń; między chciwością i rozrzutnością szczodrobliwość. Miara środka dostępna dojrzałemu rozumowi odmienna jest w różnych okolicznościach.

Tak więc mądrością siedmiu mędrców, którzy zalecali, aby na frontonie świątyni Appollina umieścić napis „nie przesadzaj w niczym" — rozwiązuje Arystoteles problem etyczny. Doktryna kompromisu znalazła w Arystotelesie gorącego rzecznika i konsekwentnie przeprowadził on tę koncepcję w swych poglądach tak politycznych, jak i etycznych.

Arystoteles zamyka okres grecki. Równocześnie wchodzimy w nową epokę, którą niemiecki historyk J. G. Droysen nazwał hellenizmem. Jest to epoka, kiedy w następstwie podbojów politycznych Aleksandra Wielkiego ma miejsce upowszechnienie języka i kultury greckiej na obszarach dotychczas obcych wpływom Hellenów i odwrotnie, jesteśmy świadkami oddziaływania elementów wschodnich na kulturę grecką.

Minie wiele wieków, zanim znowu arystotelizm stanie się oficjalną filozofią. Chrześcijanie nestoriańscy przetłumaczą w V wieku naszej ery niektóre dzieła Arystotelesa na syryjski, w X wieku Arystoteles będzie tłumaczony na język arabski i hebrajski, w 1225 ukażą się dzieła Arystotelesa po łacinie. W roku 1231 powoła papież Grzegorz IX specjalną komisję dla oczyszczenia dzieł Arystotelesa, aby przystosować jego poglądy do doktryny chrześcijańskiej. „Klechostwo zabiło to, co żywe w Arystotelesie, wskrzesiło to, co martwe". (Lenin).

V.

Myśl społeczna szkół schyłkowych

W okresie ośmiu wieków, od III p.n.e. do V wieku n.e., — nastąpił upadek gospodarczy i polityczny miast greckich; powstały monarchie hellenistyczne na gruzach światowej monarchii Aleksandra; wytworzył się nowy ośrodek nauk empirycznych w Aleksandrii; a przede wszystkim w granicach owych ośmiu wieków miały miejsce rozwój i upadek imperium rzymskiego.

Dlaczego rozdział ten nosi tytuł: „Myśl społeczna szkół schyłkowych"? — Oto na gruncie rozpadającej się polis greckiej wyrastają trzy kierunki: sceptyków, epikurejczyków i stoików, przy czym ten ostatni, ulegając różnym przemianom w zasadzie dominuje w okresie ośmiu wieków. I tak pod wpływem filozofii stoików dochodzi w Sparcie do prób naprawy ustroju społeczno-gospodarczego; doktrynę tę wykorzystują władcy hellenistyczni dla uzasadnienia swej boskości; zasadami stoików zasłania Republika Rzymska swą zaborczą politykę; na tę doktrynę powołuje się elita umysłowa Rzymu, odsuwając się od życia politycznego w okresie cesarstwa; aż wreszcie w zwulgaryzowanej postaci stoicyzm stanie się częścią doktryny chrześcijańskiej.

Tak więc na taśmie ośmiu wieków przewijają się myśli trzech szkół schyłkowych a zwłaszcza stoików, stąd też i tytuł rozdziału.

1. Nowy etap

Hellenizm, to nowy etap formacji niewolniczej, zapoczątkowany panowaniem Aleksandra Wielkiego. Wprawdzie gospodarka niewolnicza utrzymuje się w całej pełni, jednakże obok pracy niewolnych zjawia się coraz częściej praca wolnych ludzi. Spotykamy wolnych producentów w rzemiośle, na roli zaś uprawą zajmują się półwolni dzierżawcy typu rzymskich kolonów. Charaktery-

styczny dla hellenizmu proces mieszania się kultur, wzajemne przenikanie pierwiastków greckich i wschodnich były tak widoczne, że przesłoniły zmiany ekonomiczne ustroju niewolniczego, a więc pojawienie się pracy odpłatnej wolnych obok pracy niewolniczej.

Greckie miasta o minionej świetności, takie jak Ateny, Sparta, Korynt w epoce hellenistycznej znalazły się w gospodarczym rozkładzie [1]).

Szczególnie w rolnictwie dawał się odczuć kryzys gospodarczy. Wyraźny spadek dochodów z ziemi w okresie hellenistycznym, brak przywilejów politycznych związanych z posiadaniem ziemi, zadłużenia, brak rąk do pracy — wszystko to powodowało wzmożony odpływ ludności ze wsi do miast, który występował już w znacznym stopniu w końcowej fazie okresu poprzedniego. W zasadzie Grecy opuszczający rolę nie pozostawali w miastach, złupionych przez wojska zwalczających się dowódców macedońskich. Ciągnęli oni dalej na Wschód, tym bardziej, że upadający przemysł Grecji mało dawał możliwości zarobkowych [2]). Zmniejszoną produkcję rolną i przemysłową wyrównywali Grecy przez pewien czas wzmożonymi obrotami handlowymi. Rozbudowali kupcy greccy pośrednictwo handlowe między zachodnią a wschodnią częścią świata śródziemnomorskiego, korzystając z dogodnego położenia geograficznego. Jednakże już w drugiej połowie II wieku p.n.e. handel morski zagrożony jest rozpanoszeniem się piraterii, co pociągnęło znaczne osłabienie obrotów handlowych.

Sparta szczególnie była dotknięta kryzysem, a pauperyzacja, objęła niemal wszystkich obywateli. W III wieku p.n.e. pozostało zaledwie 700 rodzin Spartiatów, z których sto skoncentrowało w swych rękach cały zapas ziemi, przemieniając ją w pastwiska, a więc w najprymitywniejszy i najtańszy sposób gospodarowania. Stąd specjalne nasilenie ruchów rewolucyjnych można zaobserwować na przykładzie Sparty, gdzie zaznaczyły się silnie przeciwieństwa pomiędzy nieliczną grupą bogatych Spartiatów z jednej strony, a pozostałymi zubożałymi Spartiatami oraz periojkami i helotami z drugiej strony. Zmianę tych stosunków poprzez anulowanie długów i podział ziemi usiłowali przeprowadzić przy użyciu siły tacy królowie Sparty, jak Agis IV, Kleomenes i Nabis. Ale wszystkie te próby zakończyły się przegraną, czy to wskutek wewnętrznej przewagi możnowładców, czy też w wyniku interwencji zewnętrz-

nej państw sąsiednich, niechętnych wszelkim postępowym reformom [3]).

Upadek gospodarczy, migracja ludności na wschód, wojny — wszystko to łącznie wpłynęło na depopulację Grecji. Wyraźnie proces ten uwidocznił się w Atenach, bo kiedy miasto to w okresie największego rozkwitu liczyło 40 tys. mieszkańców, to po stu z górą latach, ludność Aten spadła do połowy. Wedle bowiem spisu ludności Demetriosa z Faleronu (317—307) Ateny liczą zaledwie 21 tys. obywateli. O wzrastającej depopulacji w okresie hellenistycznym świadczy fakt, że kiedy Rzym w 146 roku p.n.e. podbił całą Grecję, jej ludność wynosiła zaledwie $1/4$ liczby mieszkańców w porównaniu do czasów Aleksandra Wielkiego. Wraz ze stale wzrastającym upadkiem gospodarczym Grecji wzmagały się wyzwoleńcze ruchy niewolników [4]).

Przyniósł więc okres hellenistyczny zupełną dekadencję tak polityczną, jak i gospodarczą miastom właściwej Grecji. Na terenie miast greckich tego czasu krzewią się poglądy rozczarowania, pesymizmu, powszechna jest apatia i bierność. Ci tylko spośród Greków, którzy przeszli do porządku nad minioną przeszłością i potrafili włączyć się w nurt nowego życia, porzucali zrujnowane ziemie właściwej Grecji. Nowopowstałe państwa na gruzach imperium Aleksandra Wielkiego dawały wielkie możliwości dla przedsiębiorczych Greków. Kolonizowali się Grecy na terenach wschodnich ściągnięci perspektywą korzyści materialnych. Przedsiębiorczy i odważni porzucają rodzime miasta, odwracają się od religijno-filozoficznych abstrakcji, aby dzięki wiedzy, zdolnościom i kwalifikacjom, zapewnić sobie powodzenie życiowe. Aspiracje polityczne kolonistów greckich ograniczały się do zapewnienia sobie samorządu, przy czym ich lojalność wobec panujących dynastii czyniła z Greków ostoję monarchii absolutnych. Widzimy Greków w III i II wieku p.n.e. na Wschodzie w wojsku, w zawodzie kupieckim, w przemyśle, zdobywają sukcesy w Aleksandrii w dziedzinie nauk eksperymentalnych, słowem porwał ich nurt życia czynnego.

Do przeszłości należały tradycyjne koncepcje o odrębności miast greckich; wszelkie usiłowania utrzymania odrębności i niezależności politycznej miast greckich obalało życie. Znamiennym bowiem rysem hellenizmu jest ogólne przełamywanie partykularyzmu greckiej polis. Upowszechnia się dialekt attycki „koine",

który staje się ogólno-greckim językiem; już od czasów panowania Aleksandra dialektem tym posługują się koloniści, pochodzący ze wszystkich stron świata greckiego.

Podobnie w sferze instytucji politycznych następuje przełamanie partykularyzmu, nieprzydatne bowiem okazały się dla państw hellenistycznych instytucje polityczne wytworzone w małej polis greckiej. Państwa powstałe na gruzach imperium Aleksandra Wielkiego, nie mogły korzystać ze wzorów ustrojowych państw Hellady. Po śmierci Aleksandra Wielkiego z jego imperium wyodrębniły się trzy wielkie państwa, z których obszarowo największa była Syria o 3 mil. km kw. we władaniu Seleukosa. Mniejszymi terytorialnie państwami były: Egipt, gdzie władzę objęła dynastia Ptolemeuszów oraz Macedonia o powierzchni 75 tys. km kw., w skład której wchodziły miasta greckie. W państwach tych tworzą się nowe instytucje i pojęcia ustrojowe, przy czym monarchie starożytnego Wschodu z boską osobą władcy dostarczyły wzorów dla tworzących się instytucji państwowych. Wschodnia deifikacja władcy, obca greckiej myśli politycznej, posłużyła obecnie w państwach hellenistycznych do wzmocnienia i wewnętrznego scalenia wielkich monarchii. Już za czasów panowania Aleksandra Wielkiego w 324 roku dowiedzieli się bez entuzjazmu Grecy i Macedończycy o jego boskości, nie łatwo też przyzwyczaili się oni oddawać cześć swemu władcy na wzór wschodni przez proskynesis, tzn. padanie twarzą przed osobą panującego.

Ze wszystkich państw hellenistycznych najsilniej wchłonął elementy wschodu Egipt Ptolemeuszów, gdzie wojskowo - biurokratyczna administracja wzorowana była na ustroju faraonów. Tam jednoczyła boska osoba władcy w swym ręku pełnię władzy będąc jednocześnie właścicielem całego państwa.

W monarchii Seleucydów natomiast, obok absolutnej władzy króla, który począwszy od Antiocha II (261—247) uważany był za boga, istniały autonomiczne miasta wzorowane na greckiej polis, zamieszkałe przez kolonistów z Grecji i Macedonii. Wedle Strabona Seleukeię nad Tygrysem zamieszkiwało ponad 600 tys. mieszkańców, wśród których znajdowali się w znacznej ilości Grecy i Macedończycy. Polityczna organizacja państwa Seleucydów łączyła w sobie ustrój monarchii wschodniej z instytucjami greckiej polis. Seleukeia wzorem miast greckich posiadała samorząd, a więc instytucję rady miejskiej oraz zgromadzenie ludowe. Autonomiczne

miasta w zachodniej części państwa zaludniane intensywnie w III i II wieku p.n.e. przez Greków i Macedończyków, stanowiły ogniwa scalające wielkie terytorium Seleucydów będąc równocześnie punktami oparcia władzy centralnej.

Również w zasięgu wierzeń religijnych dokonywało się przełamywanie partykularyzmu. Tradycyjna religia Greków, ograniczona do lokalnych kultów była mało przydatną dla wielkich państw hellenistycznych. Wierzenia wschodnie krzewiły się w Grecji tym bardziej, że od III wieku p.n.e. narodowa religia Greków w coraz większym stopniu stawała się formą bez treści. Od Aleksandra Wielkiego datuje się na zachodzie kult Isis, Osirysa, Horusa i innych bóstw wschodnich. Olbrzymim respektem cieszył się, wywodzący się z Babilonii bóg wód Serapis, którego władca Egiptu, Ptolemeusz czyni bogiem ogólno-państwowym; ustanowiony kult Serapisa miał jednoczyć różne narodowości zamieszkujące terytorium nowego państwa [5]).

Panowanie Aleksandra Wielkiego zapoczątkowało proces roztapiania się partykularyzmu greckiego. Śmiała przedsiębiorczość zatriumfowała nad utopijnymi mrzonkami.

Kiedy w upadających miastach Grecji myśliciele zabawiali się nadal kunsztowną spekulacją, interesując się w myśl zaleceń Arystotelesa jedynie „swobodną czynnością duszy nie znającej trosk ani potrzeb" — w Aleksandrii rozwijał się ośrodek nauk eksperymentalnych.

Założona w 332 r. Aleksandria, w myśl życzeń Wielkiego Macedończyka, stała się ośrodkiem nauk matematyczno-empirycznych, których rozwój warunkowała wojenna polityka Aleksandra. Praca badawczo-naukowa, skupiona była w Museionie aleksandryjskim (świątyni muz), tu zerwano ze wskazaniami Platona, nie szukano prawdy w skupieniu ducha, nie gardzono doświadczeniem, nie przesłaniano rzeczywistości nieśmiertelną ideą — przeciwnie tłumaczyli pracownicy Museionu prawa fizyki, dokonywali udoskonaleń w zakresie budownictwa, rozpatrywali fakty realne, badali ziemię i niebo, roztrząsali budowę ciała.

Z aleksandryjskim Museionem łączą się wielkie nazwiska z dziedziny nauk matematyczno-przyrodniczych. Autor *Elementów matematyki* Euklides (III) — był głową aleksandryjskiej szkoły matematycznej, do tej szkoły należał twórca teorii mechaniki i hydrauliki Archimedes (287—212), mimo że u końca swego

życia powrócił z Aleksandrii do swych ojczystych Syrakuz. Współczesny Archimedesowi kierownik biblioteki aleksandryjskiej Eratostenes (275—195) opracował geografię matematyczną. Z Aleksandrią wiążą się nazwiska wybitnego matematyka i astronoma Hipparcha (160—125), który obliczał wielkość i ruchy słońca, Herona, który opracował trygonometrię figur płaskich; Heropolisa, autora prac z zakresu anatomii i fizjologii. Wielu uczonych skupiło aleksandryjskie Museion, finansowane przez państwo przede wszystkim dla celów badawczych.

O ile z jednej strony widzimy Greków, którzy opuszczają swoją ojczyznę i dostosowując się do zmienionych warunków przechodzą do porządku nad minioną świetnością i obecną ruiną Grecji, o tyle z drugiej strony spotykamy jeszcze na ziemi greckiej głównie wśród kół wykształconych, ludzi rozczarowanych, pełnych pesymizmu, którzy skwapliwie przyjmują wschodnią koncepcję bierności, stosując zasadę uchylania się od życia aktywnego.

W okresie hellenistycznym mają początek trzy nurty doktryn: stoicyzm, epikureizm i sceptycyzm, których źródłem ekonomicznym była dekadencja gospodarczo-polityczna polis greckiej zaś źródłem ideowym poglądy cyników i cyrenajków, nie wolne obecnie od domieszki pesymizmu wschodniego.

W przeciwieństwie do zapatrzonego w przeszłość i tworzącego utopijne koncepcje doskonałego państwa, opartego na rządach nielicznej elity — Platona oraz w przeciwieństwie do kompromisowych poglądów Arystotelesa pragnącego pogodzić tradycje z nową rzeczywistością — negowali cynicy podstawy ustroju niewolniczego, nie tworząc jednak własnej koncepcji politycznej. Ich filozofia nie była wynikiem teoretycznych spekulacji, ale wynikała z analizy konkretnych warunków życiowych, w jakich się znajdowali. Dla nich drogą wyjścia z trudności życiowych nie mogło być rozwiązanie proponowane przez Platona, gdyż koncepcje platońskie utwierdzały ciężkie położenie klas nieposiadających, których dążenia wyrażali cynicy. Nie mając własnej koncepcji ustrojowej ograniczyli się oni jedynie do negacji stosunków polityczno-społecznych. Podobnie bardziej realistyczne, ale tym niemniej utrzymujące istniejące nierówności i przedziały społeczne ujęcie rzeczywistości przez Arystotelesa nie mogło być przez cyników przyjęte. Jedyną drogą wyjścia była dla nich zupełna obojętność wobec wszystkich spraw zewnętrznych, a więc wobec spraw ma-

jątkowych, sławy, stanowisk; należało zwrócić uwagę tylko na to, co każdy człowiek posiada w sobie samym — na życie wewnętrzne.

Również i cyrenajcy nie widząc możliwości zmiany i polepszenia ustroju społecznego, jako środek do osiągnięcia szczęścia zalecali nie tyle doskonalenie się wewnętrzne, ile właśnie korzystanie z przyjemności życiowych czy unikanie przykrości.

Obie szkoły, tak cyników, jak i cyrenajków w okresie ich rozwoju nie znalazły silniejszego oddźwięku we współczesnym społeczeństwie greckim, którego zapatrywania reprezentowali raczej Platon i Arystoteles. Trzeba było dopiero zupełnej ruiny gospodarczej miast greckich po upadku monarchii Aleksandra, ażeby w treści doktryn politycznych nastąpił zwrot od spraw ustrojowych, do zagadnień etycznych, do przeżyć osobistych jednostki.

W ciągu V w. i początku IV w. społeczeństwo greckie przechodziło do porządku nad głosami krytyki ciemnych stron ustroju społeczno-politycznego, przeprowadzonej przez cyników. Dominował raczej pogląd, że warunkiem pomyślnego życia jest aktywny udział obywateli w życiu publicznym państwa-miasta. Natomiast z chwilą upadku gospodarczego tych organizmów, pogląd ów uległ zasadniczej zmianie, zubożałe społeczeństwo greckie zaczęło się usuwać od życia publicznego i skłaniać do poglądu, że szczęście można osiągnąć raczej przez wyzbycie się przywiązania do bogactwa, władzy i sławy.

Na miejsce koncepcji politycznej Platona i Arystotelesa, głoszącej, że samowystarczalność może osiągnąć tylko pewien zróżnicowany organizm społeczny jakim jest państwo-miasto, występuje koncepcja „o samowystarczalności jednostki". Była to filozofia uniezależnienia się od świata zewnętrznego, wobec którego Grek poczuł się bezsilny.

2. Stoicy

Społecznym podłożem doktryny stoików był rozkład polis greckiej oraz powstanie imperiów hellenistycznych. Założycielem tego kierunku był Zenon pochodzący z fenickiego miasta

Kitionu na Cyprze, natomiast upowszechnił i usystematyzował poglądy stoików uczeń Zenona — Chryzyp (280—205 r. p.n.e.).

Mając lat 20 zjawił się Zenon w 312 roku p.n.e. w Atenach, aby poznać mądrość Greków. Zdaje się, że na wrażliwą naturę młodzieńca oddziałał Krates z Teb, czołowy przedstawiciel cyników, nie tylko głoszonymi poglądami, ale i trybem życia. Krates i jego wyznawcy w praktyce i teorii protestowali przeciw ustalonemu porządkowi świata, sprzecznemu z naturą. Opozycja cyników nieustępliwie zwalczała ustrój społeczny — głosząc w konstruktywnej części swego programu jedynie konieczność powrotu do natury.

Do cyników nawiązał w swych wykładach Zenon, który w 301 roku rozpoczął prelekcje w Stoa Poikile, tj. w portyku zdobnym w pstre freski — stąd i nazwa stoików.

O ile cynicy w zasadzie ograniczali swe zainteresowania do problemów etyczno-społecznych — o tyle Zenon i jego uczniowie stworzyli zwarty system filozoficzny [6]). Mówili o uniwersalnej prawidłowości, która przejawia się w cyklicznych procesach kosmicznych. Przyjmowali istnienie jedynie ciał materialnych, traktując również pierwiastek duchowy (pneuma) jako materię złożoną z dwu lekkich pierwiastków: ognia i powietrza. Pneuma w doktrynie stoików była elementem życiodajnym, stanowiła czynnik aktywny, który przenika i specyfikuje poszczególne rzeczy występując w różnych odmianach i w różnym stopniu czystości. W stoickiej koncepcji Bóstwa-Logosu, utożsamionego z materialnym pierwiastkiem ognia, przejawiają się materialistyczne elementy ich systemu. Znalazła swe powtórzenie u stoików heraklitowska koncepcja wiecznego ognia, który miał być początkiem i końcem całego wszechświata. Na początku istniał bóg-ogień — uczyli stoicy — który stworzył świat i równocześnie jest zawarty w tym stworzonym przez się świecie. Po okresie przepisanego rozwoju miał powrócić wszechświat do wiecznego ognia. Przyjmowali stoicy, że wszystko w świecie dzieje się z bezwzględną koniecznością podlegając prawom opatrzności (pranoia). Determinizm stoików, który był dla nich powszechną zasadą wyjaśniającą wszelkie zjawiska, nie był wolny od fatalizmu wschodniego [7]).

Silny bowiem wpływ na filozofię stoicką wywarł mistycyzm semicki za pośrednictwem jej założyciela Zenona — Fenicjanina z pochodzenia. Fatalistycznie rozumiana przyczynowość doprowa-

działa do wniosku, że wszystko dzieje się z bezwzględną koniecznością, było to więc jakby nieodwracalne przeznaczenie ciążące także na czynach ludzkich. W tej koncepcji zapewne można szukać wytłumaczenia anegdoty o Zenonie, która opowiada, jak niewolnik bity przez niego za złe wykonanie polecenia tłumaczył, że właśnie filozofia jego pana mówiła o predystynacji do takiego, a nie innego postępowania. Zenon miał z kolei odpowiedzieć, że na tejże samej podstawie został on predystynowany do pobicia swego niewolnika.

W ujęciu przyczynowości stoicy odbiegali od dawnej Homerowej „Moiry" greckiej, stawianej ponad wolę bogów; absolutną bowiem konieczność utożsamiali z istnieniem boga, którego uważali za świadomego sprawcę wszelkich zdarzeń i rzeczy.

Z czasem mistyczny fatalizm zaciążył do tego stopnia na charakterze filozofii stoików, że zwolennicy tej doktryny mimo krytyki stosunków społecznych nie próbowali nawet stworzyć jakiegoś pozytywnego poglądu na świat, który przyczyniłby się do postępu społecznego — przeciwnie, zalecali albo ucieczkę od rzeczywistości i doskonalenie własnej osobowości (dostępne nielicznej elicie mędrców), albo pogodzenie się z losem i cierpliwe znoszenie wszelkich przeciwności (co odnosiło się do szerokich mas społeczeństwa). Strach i bezradność zajęły miejsce nadziei, a celem życia staje się raczej ucieczka przed niepowodzeniem i rezygnacja z osiągnięcia jakichkolwiek pozytywnych celów.

Ideałem stoików był mędrzec, który rozumem zgłębił prawa rządzące światem. Osiągnąć taki stopień wiedzy, uważali stoicy, może każdy człowiek, mimo że równocześnie byli mniemania, iż stan doskonałej mądrości jest nader rzadkim wypadkiem.

Zdaniem Zenona, mędrzec znający absolutne dobro i zło, powinien brać udział w rządzeniu państwem, później jednak odstąpili stoicy od tej zasady i nauczali, że mędrzec nie powinien się wtrącać do polityki, ponieważ jeśli postąpi dobrze — według swego sumienia, wówczas narazi się współobywatelom; a jeśli postąpi źle — według mniemania tłumu, wywoła wówczas gniew bogów.

Całą dziedzinę filozofii dzielili stoicy na trzy działy; były to: dyscyplina zajmująca się formami ludzkiego poznania — logika, następnie dyscyplina zajmująca się rzeczywistością —

fizyka i w końcu dyscyplina zajmująca się zachowaniem ludzi — etyka. I oto w ramach etyki mieściła się doktryna polityczna stoików.

Cnotą dla stoików jak i dla cyników było postępowanie zgodne z naturą, jednakże podkreślali równocześnie stoicy, że czyny moralnie dodatnie są legitymowane doskonałym poznaniem. Stąd też czyny niewypływające z filozoficznego poznania traktowali jako moralnie obojętne, uważali, że jedynie zachowanie oparte o doskonałą wiedzę można kwalifikować jako cnotliwe. Ze stanowiska moralności dzielili stoicy ludzi na mędrców lub głupców, gdyż cnota w ich przekonaniu znachodzi uzasadnienie w doskonałej wiedzy. Nauczali, że zachowanie rozumne, a więc cnotliwe, może mieć miejsce w wypadku uwolnienia się od afektów, tak więc zupełna wolność od afektów (apatheia) była dla nich koniecznym warunkiem cnotliwego życia. Tylko przez wyeliminowanie afektu rozkoszy, smutku, pożądania, strachu, — można osiągnąć wedle stoików cztery kardynalne cnoty: umiarkowanie, męstwo, roztropność i sprawiedliwość, z tym, że sprawiedliwość jest wiedzą o tym, co człowiekowi należy się w społeczności ogólno-ludzkiej.

Etykę stoików przenikała idea ogólnoludzkiego braterstwa, głosili, że należy odrzucić wszelkie różnice między ludźmi tak narodowe, jak i klasowe, a wszelkie prawo stanowione nie powinno sprzeciwiać się zasadom natury.

Mieli stoicy swą koncepcję państwa idealnego bez świątyń i sądów, w którym ludzie żyliby pod dobrymi rządami mędrców, przestrzegając zasad wzajemnej miłości.

Uniwersalna monarchia Aleksandra z absolutnym władcą znalazła teoretyczny wyraz w doktrynie ustrojowej stoików. W niezachowanej do naszych czasów *Politei* Zenona, którą znamy jedynie z fragmentów, zarysowany jest ustrój uniwersalnej monarchii, gdzie panuje zupełna równość, zniesiony jest podział na biednych i bogatych, niewolników i panów, Hellenów i barbarzyńców.

Występowali zdecydowanie stoicy przeciw partykularyzmowi państewek greckich, wypowiadali się za powszechną solidarnością, przemawiali w obronie biedaków i niewolników, głosili szacunek dla pracy.

Stoicka koncepcja ogólnoludzkiej społeczności nie wykluczała istnienia rodziny oraz ojczyzny, uważali bowiem stoicy, że jednostka żyje w różnych kręgach społecznych: w rodzinie, w grupie zawodowej, w mieście, przy czym najszerszym kręgiem obejmującym jednostkę jest ludzkość. Równocześnie uczyli, że obowiązki wobec kręgu szerszego mają pierwszeństwo przed obowiązkami wobec grup węższych, a zatem najważniejsze są obowiązki, które ciążą na jednostce wobec całej ludzkości [8]). Hierarchia obowiązków zależna od kręgów społecznych tępiła ducha postępu, obowiązki bowiem wobec państwa na dalszy plan odsuwały obowiązki wobec klas społecznych czy też rodziny. W ujęciu stoików obrona instytucji państwowych miała pierwszeństwo przed zmianami społecznymi. Ponadto blednie postępowość doktryny stoików na skutek sprzeczności między głoszonymi hasłami a ich bierną postawą życiową. Bez praktycznej bowiem przydatności musiała pozostać ich krytyka panującego ustroju lub idee powszechnego braterstwa i szacunku pracy, jeśli równocześnie nakazywali zachować obojętność dla spraw zewnętrznych. Za cynikami powtarzali, że wszelkie okoliczności zewnętrzne nie mają żadnego znaczenia, że są to rzeczy obojętne dla cnoty (adiaphora), i że mędrzec jest szczęśliwy wśród najgorszych warunków otoczenia, wewnętrzne bowiem wartości doskonałego człowieka są niezależne od otaczających go zjawisk i rzeczy. W niewielkim tylko stopniu osłabili stoicy radykalną obojętność cyników wobec otoczenia. W ujęciu stoików istnieją okoliczności, które dodatnio wpływają na ukształtowanie się zasad etycznych tzw. proegmena — są też okoliczności hamujące etyczne zachowanie — apoproegmena. Do okoliczności sprzyjających postępowaniu etycznemu zaliczali stoicy pamięć, umiejętności techniczne i artystyczne, niezależność materialną, rodzinę, sympatię ludzi. Jednakże równocześnie głosili, że proegmena należy przyjmować, ale nie należy o nie zabiegać, nie mogą one ani zwiększyć, ani zmniejszyć sumy cnoty. I tak zgodny np. z naturą ustrój polityczny był „proegmena", który należy przyjąć, ale nie należy o niego walczyć. Tak więc głoszona obojętność i bierność wobec spraw otaczającego świata stępiały postępowość stoików.

Jednakże nie bez wpływu pozostała doktryna stoików na ustrój polityczno-społeczny tak miast Grecji, jak i państw hellenistycznych, nie mówiąc już o późniejszym przenikaniu poglądów

stoików do imperium rzymskiego. Rozmaicie interpretowana spełniała też ta doktryna rozmaite funkcje w zależności od interesów klas, które nią posługiwały się.

Pod wpływem stoików byli królowie spartańscy usiłując w III wieku p.n.e. znaleźć drogę wyjścia z kryzysu społeczno-gospodarczego Sparty. Ustrojem Sparty zajmował się filozof stoicki Sfairos, o którym Plutarch powiada, że „był jednym z najznakomitszych uczniów Zenona z Kitionu". Oceniając krytycznie społeczeństwo spartańskie przeciwstawiał Sfairos wyidealizowaną przeszłość likurgową — panoszącej się korupcji, rozprzężeniu obyczajów, chciwości i zbytkowi [9]). Pod wpływem poglądów filozofa król spartański Agis IV (245—241) podjął reformy i w imię haseł głoszonych przez Sfairosa dążył do odrodzenia minionego ustroju. W tym celu przeprowadził Agis upaństwowienie gruntów, przydzielił bezrolnym Spartiatom działki ziemi, umorzył długi, a sam świecąc przykładem oddał na rzecz państwa swój majątek. „Pragnę — mówił — wypędzić ze Sparty umiłowanie pieniądza i pychę... Obawiam się, że różnice w trybie życia i zepsucie obyczajów przyniosą naszemu państwu niezgodę i rozkład". W trakcie wprowadzenia reform popadł Agis w konflikt z eforami oraz geruzją, dlatego też, kiedy zajęty był działaniami wojennymi, przeciwnicy reform oskarżyli go i skazali na śmierć. Życiem musiał okupić Agis zamiar wznowienia minionej wielkości Sparty.

Koncepcję reform społecznych zapoczątkowaną przez Agisa kontynuował król Kleomenes III (235—221), będąc również pod wpływem poglądów Sfairosa. On to w imię przywrócenia „doskonałego pod każdym względem ustroju Likurga" usunął instytucję geruzji i urząd eforów, które stały na przeszkodzie wszelkim reformom społecznym. Wprowadzony przez Kleomenesa nowy rozdział majątków, umorzenie długów, troskliwa edukacja młodzieży w myśl zasad filozofii stoickiej — spowodowały stan niewątpliwej poprawy. „Swoją energią i rozumem — mówi Plutarch — Kleomenes budził niebywały podziw". Jednakże nie sądzone było również Kleomenesowi doprowadzić do końca przemian społecznych. Rozszerzająca się popularność reformatora w klasach nieposiadających na całym Peloponezie, spowodowała zmobilizowanie obozu reakcji. Doszło do starcia zbrojnego i Kleomenes mimo pomocy helotów, których uwolnił w liczbie 6.000, poniósł w 221 roku klęskę. Po okresie reakcji trzecim z kolei reformatorem

społecznym był Nabis (207—192), który w swej polityce oparł się nie tylko na klasach nieposiadających, ale i na niewolnikach. Nie czyniąc różnicy między wolnymi i niewolnymi, opierał Nabis swe panowanie na szerokiej bazie społecznej, ciesząc się sympatią niższych warstw. Po piętnastoletnich rządach został Nabis zdradziecko zamordowany.

Dzieje trzech reformatorów są pasmem bezskutecznych prób naprawy ustroju społeczno-gospodarczego pod wpływem doktryny stoików.

Jednakże doktryna stoików nie pobudzała jedynie do reform społecznych, jak to miało miejsce w Sparcie. Również znachodzili w niej teoretyczne uzasadnienie chwalcy boskości monarchów hellenistycznych. Nawiązując do poglądów stoików, że wszystkie części wszechświata tworzą harmonijną całość widziano w boskim władcy gwarancję ładu społecznego oraz wolę utajonej mądrości, przenikającą cały świat. Na użytek absolutnych monarchii hellenistycznych, argumentami stoików uzasadniono tezę o boskości władcy: podobnie jak Zeus jest wcieleniem praw rządzących światem, tak absolutny monarcha jest najdoskonalszym odbiciem boskiego porządku na ziemi.

Również i na terenie Rzymu zwolennicy filozofii stoickiej należeli do różnych obozów politycznych, zresztą i sama doktryna ulegała znacznym przeobrażeniom.

Zwykło łączyć się z nazwiskiem rodyjczyka Panaitiosa (185—110 p.n.e.) nowy etap w filozofii stoików, określany stoyą średnią. Od tego czasu datuje się silna infiltracja doktryny stoickiej do Rzymu, którą Panaitios i jego uczeń Poseidonios czynią przydatną dla nowych panów świata. Podlegała wówczas doktryna stoików silnym wpływom idealistycznej filozofii Platona, którego uwielbiał Poseidonios, nazywając go „Homerem filozofów".

Od śmierci Poseidoniosa, tj. od 50 roku p.n.e. rozpoczyna się powrót do pierwotnych założeń filozoficznych stoików, a więc zwrot ponowny do koncepcji Zenona — był to trzeci okres stoy.

3. Epikur i sceptycy

Z bezradności wobec panujących stosunków społecznych wyrasta również doktryna polityczna Epikura (341—270) będąca też wyrazem pesymistycznych nastrojów swego czasu — mimo że

jego system filozoficzny był oskarżeniem idealizmu. Już jako 15-letni chłopak zetknął się Epikur z poglądami sceptyków, którzy nawoływali do wstrzymania się od wszelkich wypowiedzi i sądów. Jednakże zwątpienie sceptyków w zdolności poznawcze człowieka oraz obojętność dla wszelkich wartości moralnych nie przemawiały do przekonania Epikura. Stojąc na stanowisku filozofii materialistycznej wierzył w możliwość poznania prawdy. Nauczał, że nic nie istnieje poza ciałami i pustą przestrzenią, że ciała o budowie atomistycznej są w ruchu, albowiem ciężar atomów powoduje ich spadanie w dół i wreszcie, że atomy bez żadnego impulsu mogą zbaczać ze swych torów. Nie widział prawidłowości w przyrodzie — przeciwnie — głosił Epikur, że w świecie panuje ślepy traf, którego odpowiednikiem w działaniach ludzi jest dowolność uzasadniona wolną wolą. Była też wolna wola fundamentem epikurejskiej etyki.

Kanon tej etyki zawarty jest w czterech tezach: 1. bóstwo nie jest straszne, 2. śmierci nie czuje się, 3. to co jest dobre jest łatwe do osiągnięcia, 4. to co jest złe jest łatwe do zniesienia.

Pozornie zasady moralności Epikura godziły się z poglądami cyrenajków, albowiem oba kierunki uważały, że szczęście jest celem etycznego zachowania i że drogą do realizacji szczęścia jest zdobycie rozkoszy oraz walka z cierpieniem. Jednakże cyrenajcy widzieli szczęście w pozytywnie odczuwanej rozkoszy, natomiast Epikur szczęście upatrywał w uwolnieniu się od potrzeb. Uczył, że czysta rozkosz wolna jest od pragnień, polega na braku pragnień, jest rezultatem niezakłóconego spokoju. W ten sposób dochodził do ataraxii sceptyków, wykazując znikomą wartość otaczającego świata.

Potrzeby winny być ograniczone do minimum, aby osiągnąć spokój; przy braku potrzeb człowiek jest wolny od cierpień. „Najwięcej przyjemności ma ten, kto ma najmniej potrzeb". Schematyzując pożądania ludzkie wyodrębnił Epikur trzy grupy: i tak pierwszą grupę stanowią pożądania naturalne i konieczne, np. pożądanie jadła; następną grupę stanowią pożądania naturalne, lecz niekonieczne, np. pożądanie płciowe; w końcu idą pożądania, które nie są ani naturalne, ani konieczne, np. ambicja, chęć panowania.

Równocześnie nauczał, że przyjemność umysłowa stoi wyżej od zmysłowej, a więc każdy człowiek niezależnie od warunków

w jakich znajduje się, może być szczęśliwy stojąc z dala od spraw państwa.

W jego przekonaniu prawo było wynikiem rezygnacji ludzi z pierwotnej wolności, była to milcząca umowa dla uzyskania spokoju, bezpieczeństwa i sprawiedliwości. „Nic nie było prawe — mówi Epikur — ani nieprawe u tych wszystkich stworzeń, które nie potrafiły ułożyć się pomiędzy sobą, by krzywd nie zadawać i nie doznawać, a tak samo u tych wszystkich ludów, które nie mogły albo nie chciały ułożyć się między sobą, by nie zadawać i doznawać krzywd... Sprawiedliwość nie istniała nigdy sama przez się, lecz polegała zawsze na pewnym układzie by krzywd nie zadawać i nie ponosić".

Uważał Epikur swe poglądy za ewangelię niosącą ludziom kres ich cierpień. Swych zwolenników od 307 roku p.n.e. skupił w sławnym „Ogrodzie" w Atenach, gdzie tworzyli oni rodzaj gminy religijnej obejmującej mistrza i wyznawców [10]).

Negacja życia, idea wyrzeczenia się pragnień, spokój osobisty, kwietyzm, które urastają u Epikura do zasad dobra naczelnego — odpowiadały klasom niewierzącym w swe siły.

Epikureizm stał się też ideologią elity umysłowej klas posiadających, która z dala od konfliktów i walk społecznych chciała korzystać z osiągniętego materialnego dobrobytu. Zdawał sobie sprawę Epikur z wąskiego kręgu swych wyznawców, nie wierzył bowiem w możliwość uszczęśliwienia wszystkich ludzi, świadomie też głosił elitarną zasadę, że chcąc osiągnąć szczęście, trzeba doskonalić się wewnętrznie i wyzbyć się chęci przekształcenia świata [11]).

Nie odszedł daleko Epikur od swych nauczycieli — sceptyków, których poglądy znamy z relacji lekarza Sextusa Empirikusa. Dzięki niemu poznała ludzkość doktrynę sceptyków, on to bowiem w latach 180—210 n.e. nakreślił zasady tej filozofii w *Zarysach Pirrońskich* zachowanych do naszych czasów.

Założycielem szkoły sceptyków był Pyrrhon z Elidy, żyjący w latach 376—286 p.n.e., jego poglądy znamy jedynie z relacji uczniów, gdyż sam głosząc niewiarę w ludzką wiedzę nie pisał w ogóle. W czasie wyprawy Aleksandra Wielkiego do Azji, w której Pyrrhon brał udział, zetknął się z poglądami wschodnich kapłanów i ascetów i od nich wydaje się przeszczepił do swojej

szkoły pogląd, że gwarancją trwałego szczęścia jest bierność i obojętność wobec otaczającego świata.

Nakazywał Pyrrhon swym uczniom wstrzymanie się od wypowiadania jakichkolwiek kategorycznych sądów o rzeczach i zjawiskach, wątpił bowiem w zdolności poznawcze zarówno rozumu jak i zmysłów. Mówił, że jedynie tylko powstrzymanie się od wypowiadania sądów zapewnia spokój i szczęście. „Dlatego mówimy, że celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie. Niektórzy zaś z poważnych sceptyków dodali tu jeszcze powściągliwość w wyrokowaniu o rzeczach, stanowiących przedmiot poszukiwań". (Sextus Empiricus).

Również w etyce nakazywali sceptycy wstrzymanie się od ocen moralnych, gdyż ich zdaniem nie można ustalić powszechnie obowiązującej wartości zła i dobra. Wykazywali zwolennicy Pyrrhona, że żadna definicja dobra nie znalazła powszechnej aprobaty i że nie ma nic takiego, coby z natury było dobre lub złe, a wobec tego wartość dobra i zła jest niepoznawalna. Podobnie i w polityce nakazywali sceptycy zachowanie obojętności (ataraxia) wobec wszelkich spraw społecznych. Obojętność dla życia i cierpienia, defetyzm i rozczarowanie — uznali za najlepszy środek dla zdobycia szczęścia; tak więc ich zdaniem, rozumny człowiek winien powstrzymać się od wszelkiego działania i wydawania sądów, popadając w całkowitą obojętność (aphasia).

Urządzeniom państwowym i instytucjom prawnym przypisywali sceptycy względne znaczenie, dowodząc, że tylko człowiek głupi wolałby zginąć sprawiedliwie w niewoli, niż niesprawiedliwie rządzić.

Nie tylko doktryna wschodnia, ale i relatywizm sofistów były inspiracją dla uformowania się doktryny sceptyków. Głoszona przez sofistów względność wartości etycznych oraz umowny charakter wszelkich stosunków społecznych, łącznie z zaszczepioną przez Pyrrhona wschodnią obojętnością wobec życia — znalazły aprobatę w tej części społeczeństwa greckiego, które nie widziało wyjścia z kryzysu gospodarczo-politycznego swej ojczyzny. Sceptycyzm znaczniejsze osiągnął wpływy w połowie drugiego wieku p.n.e. Wówczas to głową tej szkoły był Karneades z Kyreny, który z wielką swadą wykazywał niemożliwość obiektywnego

poznania twierdząc, że sądy ludzkie mogą być jedynie prawdopodobne. On to wprowadził w zdumienie i zakłopotanie Rzymian, kiedy jako poseł Ateńczyków w Rzymie w 155 roku p.n.e. w mowach swoich raz bronił zasad sprawiedliwości, aby następnie je zwalczać.

Sceptycyzm posiadał dość siły, ażeby zniechęcić ludzi wykształconych do religijnych dogmatów i spekulacji filozoficznych, ale jednocześnie nie miał nic pozytywnego do zaofiarowania na ich miejsce, nawet w sferze czysto intelektualnej.

Wszystkie trzy szkoły: stoicy, epikurejczycy i sceptycy dochodzą w konsekwencji do filozofii bierności, głosząc, że człowiek aby być szczęśliwym musi żyć w odosobnieniu, hamować swe popędy i wyrzec się czynu; wszystkie trzy szkoły rodzą się i rozwijają w atmosferze beznadziejności politycznej i gospodarczej Grecji; wszystkie trzy wyrażały dekadencję Grecji, kiedy na arenę świata wstępował młody Rzym.

4. Na drodze ku wielkości

W III wieku p.n.e., kiedy kształtowały się państwa hellenistyczne, a miasta greckie schodziły z areny politycznej świata antycznego — na półwyspie apenińskim Republika Rzymska, w swym zwycięskim pochodzie zetknęła się z kulturą grecką. W 272 roku p.n.e. wkroczyli Rzymianie do najbogatszego miasta greckiego w Italii — do Tarentu. Tam spotkał się zwycięski i praktyczny naród żołnierzy i rolników z pokonanymi Grekami, którzy stali się nauczycielami zwycięzców. „Grecja podbita — mówi Horacy — zwycięża swego groźnego zwycięzcę i dzikiemu Latium przynosi cywilizację". Zabrany z Tarentu Grek Andronikos przyswoił Rzymowi dramaty i komedie greckie; on to przetłumaczył wierszem saturnijskim Odyseję.

Pojętnymi i pilnymi uczniami okazali się Rzymianie, którzy musieli łamać wiele przeszkód, aby wejść na drogę wielkości.

Zagrożony z dwu stron, nie miał najlepszego położenia Rzym, kiedy stawiał pierwsze kroki na arenie dziejowej. Na południu kupieckie kolonie greckie stale posuwały się ku północy; od północy znowu państwo Etrusków rozszerzało swe posiadłości w kierunku południowym. Na drogach prowadzących

wzdłuż wybrzeża półwyspu apenińskiego spotykali się koloniści greccy z Etruskami. W miejscu, gdzie droga lądowa przecinała rzekę Tybr płynącą w poprzek półwyspu, usadowił się Rzym, miasto pontyfików — stróżów przeprawy. Musiał się Rzym bronić i atakować, aby nie być zniszczonym przez groźnych sąsiadów, a zwycięsko walcząc przyswajał sobie elementy kultury swych wrogów. Od kolonistów z Chalkis przyjęli Rzymianie abecadło, od neapolitańskich Jonów sztukę budowniczą, system monetarny, bogów greckich, którzy z czasem zajęli miejsce bóstw rodzinnych. Wydaje się, że i pewne urządzenia polityczne zapożyczyli Rzymianie od sąsiadów, na co wskazuje wyraz consul pochodzenia sabińskiego. U Etrusków podpatrzyli insygnia władzy, magię, sztukę wróżenia, wiedzę augurów, a nawet od etruskiego imienia rodowego Ruma nazwali miasto swe Rzymem [12]).

W pierwszym okresie swego istnienia był Rzym pod panowaniem Etrusków i dopiero po wypędzeniu ich oraz po usunięciu władzy królewskiej rozpoczyna się historia Republiki Rzymskiej.

Początki Rzymu sięgają VIII wieku p.n.e., wtedy to w środkowo italskiej krainie Lacjum następował proces przekształcania się wspólnoty pierwotnej w państwo. Pierwszy okres formowania się państwa nazywany epoką królewską trwa do końca VI wieku p.n.e.; wówczas to przy zachowaniu instytucji rodowych na czele organizującego się państwa stoją monarchowie. Przedostatni król rzymski, Servius Tullius, obok istniejącego dotychczasowego podziału społeczeństwa na kurie według grup rodowych — miał dokonać nowego podziału obywateli uwzględniając ich miejsce zamieszkania i majątek. Reforma ta, podobnie jak Klejstenesa w Grecji, przyspieszyła rozpad wspólnoty pierwotnej i umocniła zachodzące przemiany społeczno-gospodarcze.

Po pierwszym okresie królewskim rozpoczyna się okres Republiki Rzymskiej, wtedy z małego państewka w środkowej Italii powstaje wielkie mocarstwo panujące nad całym obszarem basenu śródziemnomorskiego [13]).

Republika przyniosła że sobą walkę społeczną między patrycjuszami a plebejuszami. Pod naciskiem plebsu, tj. ludności wolnej, lecz pozbawionej praw, muszą się dzielić władzą patrycjusze, czyli pełnoprawni członkowie starych rodów, którzy tworzyli gminę rzymską. Walczył plebs o prawo korzystania z ziemi zdobytej

w walkach z sąsiednimi państwami, domagał się rozszerzenia praw politycznych, dostępu do urzędów, udziału w sprawach państwa.

Pierwszym świadectwem tych walk były dzieje ustawodawstwa Dwunastu Tablic; w połowie V wieku p.n.e. wyryto na 12 spiżowych tablicach prawa, aby ukrócić nadużywanie nieznanego ogółowi prawa zwyczajowego [14]). Gwarantowała ustawa Dwunastu Tablic własność prywatną, a sprawę długów regulowały przepisy w sposób bezwzględny, tak że dłużnik, podobnie jak w ustawodawstwie Drakona, odpowiadał przed wierzycielem nie tylko majątkiem, ale osobiście ze swoją nawet rodziną [15]). Jednakże w następstwie plebejskich walk ustawa Peteliusza z 326 roku zniosła odpowiedzialność za długi wolnością osobistą. Równocześnie walczyli plebejusze o prawa polityczne uzyskując dla swych trybunów prawo obrony interesów plebejskich przed samowolą urzędników patrycjatu. Z kolei zdobyli prawo obsadzania stanowiska jednego konsula, wreszcie koło początku IV wieku mieli już dostęp do wszystkich godności. Ustawą braci Ogulniuszów z roku 300 p.n.e. dopuszczono plebejuszy do kolegium pontyfików i augurów i w końcu ustawa dyktatora Kwintusa Hortensjusza z 287 roku nadająca moc prawną plebejskim uchwałom zebrań komisji tribusowych, zamyka okres starć między patrycjuszami a plebejuszami.

W rezultacie parowiekowej walki patrycjusze wraz z górną warstwą plebsu utworzyli nową, uprzywilejowaną grupę społeczną — nobilitas, arystokratyczne możnowładztwo. Rządziła obecnie Rzymem republikańskim nobilitas: patrycjuszowsko - plebejska szlachta, której oparciem ekonomicznym była wielka własność ziemska. Kierując republiką przez arystokratyczny senat zwalczali nobile przez długie dziesiątki lat wszelką opozycję demokratyczną. Senat bowiem składający się z byłych urzędników, formalnie ciało doradcze — faktycznie był najwyższą instytucją republiki; w swym ręku skupił całość polityki wewnętrznej, finansowej, kierownictwo polityką zewnętrzną oraz pieczę nad kultami religijnymi. Podstawę natomiast arystokratycznego ustroju Rzymu stanowili chłopi, którzy umiejętnie łączyli zajęcia rolnicze z rzemiosłem wojennym. Żołd i zdobycze wojenne były dla chłopów rzymskich dodatkowym dochodem — stąd ich zgoda dla arystokratycznej polityki senatu.

W następstwie wojen zyskiwał Rzym na własność wielkie obszary ziemi w całej Italii, które częściowo dzierżawił, częściowo rozdawał bądź też zachowywał do swej dyspozycji. Nowozdobytymi obszarami i niewolnikami bogaciły się rodziny patrycjuszowskie i plebejskie przerzucając coraz częściej cały ciężar pracy na barki niewolników, kładąc kres patriarchalnym formom niewolnictwa.

Ekspansja rzymska miała w tym czasie charakter rolniczy i lądowy, w przeciwieństwie do handlowo-morskiej ekspansji Miletu i Aten. Rolnicze społeczeństwo rzymskie było konserwatywne, tym bardziej, że klasy rządzące pilnie zabiegały o utrzymanie dotychczasowych stosunków ekonomiczno-społecznych. W interesie arystokratycznego senatu leżało, aby chłopskie społeczeństwo rzymskie zamykało swe poglądy polityczne w ramach tradycyjnych wierzeń i aby wiara w doświadczenia przodków uchodziła za wyraz najwyższej mądrości; czuwał więc konserwatywny senat nad przestrzeganiem formalizmu religijnego i prawnego. Nie było w tym czasie miejsca na doktryny polityczne; zmiany społeczne przejawiały się jedynie w rozwoju konkretnych norm prawnych, będących zazwyczaj raczej formalną rejestracją przemian, jakie zaszły w stosunkach politycznych, gospodarczych i społecznych — aniżeli realizacją jakiejś teoretycznej koncepcji.

Nowy okres w historii Rzymu rozpoczął się od wojen punickich 246 roku p.n.e., które dały początek szeregom wojen zaborczych. Prowadzone były obecnie wojny już nie po to, ażeby zdobyć nowe tereny dla kolonizacji rolniczej: była to walka o łupy wojenne, o nowe źródła dochodów z podbitych terenów. Bogacili się nobile na wojnie zdobywając łupy i niewolników, stale rozszerzali swoje gospodarstwa w Italii i to kosztem nędzy upadających gospodarstw chłopskich. Zwiększające się dochody nobilów przeznaczone były głównie na zakup gruntów, ustawa bowiem Klaudiusza z 220 roku zabraniała im innych operacji handlowych. Obok nobilów powstaje nowa warstwa ekwitów — arystokracji finansowej, składającej się z tej części bogatego plebsu, której majątek miał raczej charakter ruchomy, a nie ziemski. Pozostając poza kręgiem arystokracji ziemiańskiej właśnie oni trudnili się zabronionymi dla nobilów transakcjami handlowymi. Główne ich źródło dochodów — to dzierżawa podatków w zdobytych prowincjach; tworzyli ekwici lichwiarskie spółki dla dzierżawy podat-

ków i w ten sposób partycypowali w wojennej polityce Rzymu, łupiąc podatkami prowincje.

Pomimo wojen zaborczych oraz rozwoju kapitału lichwiarskiego rolnictwo nadal pozostawało główną dziedziną gospodarki italskiej, zmienia się tylko charakter tego rolnictwa, które oparte było teraz o duże latyfundia, uprawiane siłą niewolniczą. O ilości zatrudnionych u progu II wieku p.n.e. niewolników mogą świadczyć obroty dokonywane na głównym rynku niewolników, na wyspie Delos, gdzie dziennie sprzedawano ich około 10 tys.

Ponieważ w rolnictwie przeważały duże latyfundia, zatrudniające niewolników, a przemysł rzymski nie mogąc konkurować z rozwiniętymi ośrodkami przemysłowymi Wschodu był słaby — wobec tego zubożałe chłopstwo powracając z wojaczki nie znachodziło zatrudnienia ani na roli, ani w przemyśle. Powracali teraz chłopi do wielkich miast, a przede wszystkim do Rzymu, gdzie utrzymywali się z przygodnych zarobków, jałmużny bogaczy, pomocy państwa — tworząc proletariat. Uzależnienie proletariatu rzymskiego od bogaczy i pomocy państwa przysporzyło nowego sojusznika zaborczej polityce senatu, żył bowiem proletariat rzymski kosztem bogacącej się na wojnach artystokracji i jej państwa.

Na miejsce absolutystycznych monarchii Wschodu wstępowała Republika Rzymska, która zamiast panowania despoty jednostkowego wprowadzała nie mniej uciążliwe panowanie społeczności arystokratycznych despotów.

Świadectwem zuchwałej i bezwzględnej polityki arystokratycznego senatu było zburzenie w połowie II wieku p.n.e. dwu bogatych miast. W 146 roku p.n.e. na polecenie senatu Scipio Emilianus zrównał z ziemią Kartaginę przekształcając jej posiadłości w rzymską prowincję. „Było to — jak mówi Engels — po prostu zgnębienie o wiele słabszego przeciwnika przez przeciwnika dziesięciokrotnie silniejszego". W tym samym roku na rozkaz senatu zburzono Korynt, a mieszkańców jego sprzedano w niewolę. Wydaje się, że zagłada obu miast zamyka pierwszy okres ekspansji Rzymu. Od czasu bowiem wojen punickich, tj. od połowy III wieku p.n.e. przez z górą sto lat, a więc do połowy II wieku, kiedy to z całą siłą ujawniły się wewnętrzne sprzeczności Rzymu — prowadził arystokratyczny senat zaborczą politykę, niepowstrzymany w pędzie zdobywczym.

W okresie stuletniej ekspansji musieli mieć panowie z nad Tybru nową doktrynę, któraby uzasadniała ich pociągnięcia polityczne — doktryną tą stała się filozofia stoicka, odpowiednio przerobiona dla potrzeb ekspansji.

5. Stoicyzm na usługach polityki Rzymu

Na przełomie III i II wieku silniej przenikały poglądy filozoficzne świata greckiego do Rzymu. Jednakże przyswajali sobie Rzymianie tylko te kierunki, które usprawiedliwiały ich politykę ekspansji, odpowiadały interesom arystokratycznego senatu, słowem recypowali filozofię przydatną do praktycznego użytku. Odpowiadała Rzymianom koncepcja powszechnego prawa, głoszona przez ucznia Zenona — Chryzypa, który uczył: „Prawo jest królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury. Ono nakazuje to, co być powino i zabrania rzeczy temu przeciwnych"; uważając się za powołanych do realizowania tego prawa — Rzymianie akceptowali koncepcję Chryzypa tym bardziej, że nawoływał on do posłuszeństwa powołując się na wolę boga. Źródła prawa powszechnego — nauczał Chryzyp — są w bogu, który jest najdoskonalszym prawem i sprawiedliwością; wszyscy ludzie są braćmi, a będąc synami boga mają rozum i są zdolni do pojęcia tego powszechnego prawa natury. Wznowił Chryzyp w swej interpretacji doktryny stoickiej wiarę w opatrzność boską, która kieruje losami ludzkimi i w konsekwencji nauczał, że obowiązkiem każdego człowieka jest spełniać dobrze to zadanie, do którego został przez boga powołany.

Posługiwali się chętnie władcy republiki filozofią stoicką w polityce zagranicznej, a zwłaszcza w języku dyplomacji, która niemałą rolę odegrała w okresie ekspansji Rzymu. Brutalną politykę wobec innych państw przesłaniały klasy rządzące i arystokratyczny senat zapożyczonymi od stoików zasadami etyki głosząc hasła ogólnoludzkiej sprawiedliwości, porządku zgodnego z naturą, wierności sprzymierzeńcom, wolności ludów itp.[16]. W istocie gardził arystokratyczny Rzym wszystkimi cudzoziemcami; bezwzględność w realizowaniu przedsiębranych zamiarów charakteryzowała Republikę — aby utrzymać panowanie posłu-

giwał się wszechwładny senat wiarołomstwem, intrygami, poniżaniem sprzymierzeńców, wzniecaniem wzajemnych walk. Poza oficjalną doktryną kryła się bezwzględna siła arystokratycznego Rzymu. Rozbieżność między wzniosłym słowem a brutalnym czynem wyjaśnia fakt, że pochodzący z senatorskiego rodu Scypion Emilianus oraz zbliżeni do niego ludzie, będąc zwolennikami utrzymania dawnych obyczajów, byli równocześnie wielbicielami kultury greckiej i filozofii stoickiej. Do tego środowiska należeli filozof Panecjusz i historyk Polibiusz, obaj z pochodzenia Grecy. Pierwszy z nich wprowadził filozofię stoicką do Rzymu, przystosowując ją do umysłowości panującej arystokracji, drugi zaś głosił apoteozę ustroju republiki.

O ile idealistyczna interpretacja stoików cieszyła się aprobatą Rzymian, o tyle sceptyczny kierunek filozofji greckiej nie znalazł uznania w Rzymie. W roku 155 p.n.e. Rzym był świadkiem rewii filozofów greckich, kiedy to w murach Rzymu bawiło poselstwo ateńskie. W skład poselstwa wchodzili trzej wybitni filozofowie: stoik Diogenes z Seleucji, kierownik Akademii Ateńskiej sceptyk Karneades oraz perypatetyk Knitolaos. W czasie pobytu poselstwa w Rzymie Karneades wygłosił szereg wykładów; w pierwszym z nich przedstawił poglądy Platona i Arystotelesa na sprawiedliwość podkreślając ich trafność i znaczenie; w drugim natomiast całkowicie zbijał poprzednie wywody po to tylko, ażeby udowodnić względność każdej bronionej tezy. Zakwestionowanie przez Karneadesa szeregu zasad etycznych obowiązujących wśród Rzymian musiało wywołać oburzenie panującej artystokracji, a zwłaszcza stróża moralności rzymskiej, Katona, który zażądał od senatu przyspieszenia wyjazdu Karneadesa.

To, co nie udało się Karneadesowi, udało się P a n e n c j u s z o w i, który miał łatwiejsze zadanie, bo filozofia stoicka bardziej odpowiadała polityce Rzymian, aniżeli skrajnie sceptyczna postawa Karneadesa. Panecjusz zresztą zmodyfikował gruntownie stoicyzm Zenona i Chryzypa wprowadzając szereg elementów z Platona i Arystotelesa a tak samo z innych kierunków, tworząc system bardziej eklektyczny i mniej logicznie zwarty, ale za to bardziej odpowiadający potrzebom chwili.

Zmodyfikowany stoicyzm odpowiadał umysłowości rzymskiej; mówiła ta doktryna o osobistej odpowiedzialności i obowiązko-

wości, o oddaniu sprawom publicznym, a przede wszystkim nadawała idealistyczne zabarwienie rzymskiej polityce imperialnej.

Jak dalece pierwotny stoicyzm został zmieniony świadczy fakt, że na miejsce tezy o wystarczającej sobie jednostce oderwanej od świata zewnętrznego — wprowadzono ideał służby państwu oraz że porzucono przeciwstawienie pomiędzy idealną społecznością mędrców a rzeczywistym układem stosunków społecznych. Wierzono obecnie, że rozum jest czynnikiem, który wprowadza ład i prawo do zróżnicowanego społeczeństwa, gdzie jest miejsce zarówno dla mądrych, bogatych jak i tych zwykłych ludzi, którym gwarantuje się minimum praw. Taka koncepcja akceptująca a zarazem idealizująca istniejące stosunki społeczne musiała znaleźć uznanie w środowisku ludzi skupionych wokół Scypiona Emilianusa stojących u szczytu hierarchii społeczeństwa rzymskiego.

O ile filozofia Panecjusza ujmowała zagadnienie państwa bardziej ogólnie, o tyle historyk Polibiusz dał w swoich dziejach Rzymu kompletną apoteozę ustroju Republiki Rzymskiej. Polibiusz okazał się godnym pupilem arystokracji rzymskiej, a przede wszystkim przemożnych Scypionów. Zjawił się w Rzymie w 166 roku p.n.e., po trzeciej wojnie macedońskiej jako zakładnik i pozostał tutaj do końca życia, powracając jedynie przejściowo do Grecji, stał się bowiem Polibiusz piewcą i gorącym rzecznikiem światowego panowania Rzymu. W konstytucji republiki widział szczyt doskonałości osiągnięty dzięki jej kompromisowemu charakterowi, uważał, że ustrój republiki rzymskiej utrzymują w równowadze trzy główne siły: element monarchiczny, jakim jest władza konsulów, element arystokratyczny reprezentowany przez senat, oraz element demokratyczny uosobiony w zgromadzeniach ludowych. Bronił Polibiusz koncepcji historycznego prawa rozwoju form ustrojowych, w jego przekonaniu Rzym dzięki zastosowaniu mieszanej formy rządów zbudował swoje imperium w przeciągu 50 lat i ta właśnie konstytucja miała zapewnić mu trwałe panowanie w przyszłości. Oparta na wzorach Platona i Arystotelesa wyidealizowana koncepcja ustroju Rzymu odbiegająca zupełnie od rzeczywistości — odpowiadała panującej klasie, która widziała w niej uzasadnienie swojej zaborczej polityki, popartej autorytetem greckiej nauki.

Za pośrednictwem Panecjusza i Polibiusza nastąpiło przeszczepienie i przystosowanie doktryny stoickiej do potrzeb arystokratycznego Rzymu, który znalazł w niej teoretyczne uzasadnienie swej działalności oraz aprobatę istniejących instytucji politycznych. Apoteozowana Republika Rzymska daleka była jednak od ideału Polibiusza; niebawem, bo w drugiej połowie II wieku p.n.e. miał się stać Rzym terenem ostrych walk społecznych, które położyły kres republice.

6. U progu dyktatury wojskowej

Pomimo optymistycznej prognozy Polibiusza ostre konflikty społeczne rozpoczęły się w drugiej połowie II wieku p.n.e. doprowadzając ostatecznie do upadku republiki. Zbrojne wystąpienie niewolników, ostre starcia dwu stronnictw: optymatów i popularów, które uformowały się w połowie II wieku, walki sprzymierzeńców o prawa, bogacenie się na wojnach klas posiadających — wszystko to wzmacniało znaczenie armii rzymskiej i jej dowódców, aby wreszcie uczynić z dyktatury wojskowej rzecznika zagrożonych interesów klas posiadających.

Już od początku II wieku powstania niewolników wymagały interwencji zbrojnej; szczególnie południowa Italia, a zwłaszcza Sycylia, gdzie wyzysk niewolników pracujących w rolnictwie był okrutny — stały się terenem walk wyzwoleńczych. W czasie tych walk niejednokrotnie wysuwali niewolnicy koncepcje ustrojowe nie odbiegające w zasadzie od wzorów państwa niewolniczego. I tak wódz pierwszego powstania niewolników na Sycylii, które miało miejsce w 137 roku — Eunus — obwołany królem, współrządząc z radą złożoną z osób najbardziej doświadczonych utrzymał niewolnictwo, uzyskiwali bowiem wolność tylko ci z niewolników, którzy przyłączyli się do powstańców. W 132 r. stłumiły armie konsularne powstanie niewolników sycylijskich, przy czym wymordowano około 20 tys. powstańców.

W tym samym czasie w Pergamie w Małej Azji, wybuchło powstanie niewolników, którego głową był Aristonikos [17]). Walczyli tam wyzwoleni niewolnicy i biedota przeciwko przyłączeniu Pergamu do Rzymu, w imię stworzenia państwa sprawiedliwego.

Heliopolitami zwał swych zwolenników Aristonikos, w zamiarach jego bowiem leżało założenie państwa słonecznego, jakie malował w swej wizji literackiej Jambulos, autor powieści o wyspach słońca.

W królestwie słońca Jambulosa miały obowiązywać jedynie prawa natury, nie istniała tam własność prywatna ani rodzina. Ludność utopijnej społeczności podzielona na gromady od 300 do 400 osób miała być kierowana przez doświadczonych patriarchów. Dzieci po urodzeniu podlegały selekcji i jedynie tylko zdrowe miano zachować przy życiu i wychowywać gromadnie. Wolne od trosk, pomyślne miało być życie obywateli państwa słońca. Wykonując na przemian zajęcia umysłowe i fizyczne mieli uniknąć mieszkańcy utopijnego kraju ograniczającej człowieka jednostronności.

Nie zrealizował jednak Aristonikos poetyckiej fantazji Jambulosa. Wojska rzymskie zadały klęskę powstańcom w 129 roku, a z zagarnięciem nowej prowincji przez Rzym pogrzebana została utopijna koncepcja Aristonikosa — społeczności słonecznej.

W latach 104—100 wybuchło drugie powstanie niewolników na Sycylii. Armia powstańców liczyła 6.000 ludzi, której przewodził niewolnik Salwiusz, uznany królem przez swych zwolenników. Mimo że z Salwiuszem połączył się Atenion kierujący powstaniem niewolników w zachodniej części Sycylii — udało się armiom rzymskim zwyciężyć powstańców. Niebawem jednak (74—71) cała Italia została wstrząśnięta walkami wyzwoleńczymi niewolników, którym przewodził bohaterski Spartak. On to zorganizował ogromną, bo liczącą przeszło 60.000 ludzi armię, złożoną z niewolników i biedaków przez szereg lat zadającą dotkliwe klęski regularnym wojskom rzymskim. Niezgoda w obozie powstańców dała zwycięstwo regularnym oddziałom rzymskim, które krwawo tłumiły bunt. Przestrach rodził okrucieństwo, ukrzyżowano bowiem 6 tys. pochwyconych niewolników wzdłuż dróg, prowadzących do Rzymu. Żywa jednak była pamięć wśród uciskanych o powstaniu Spartaka, który przeszedł do historii jako jeden z najbardziej świetlanych bohaterów ludzkości.

„Niewolnicy — mówi Lenin — powstawali, urządzali bunty, rozpoczynali wojny domowe, ale nigdy nie mogli stworzyć świadomej większości partii, którąby kierowała walką, nie mogli jasno

uświadomić sobie, do czego dążą i nawet w najbardziej rewolucyjnych chwilach historii pozostawali zawsze pionkami w rękach klas posiadających".

Doceniały klasy panujące siłę niewolników, tak że ideą wyzwalania szarżowali w swych grach politycznych zarówno monarchowie wschodni, jak też wodzowie zwalczających się stronnictw Rzymu. I tak np. król pontyjski Mitrydates VI w czasie walk z Rzymianami (89—84) występował w roli obrońcy niewolników i aby uzyskać sojuszników obdarzył ich wolnością. Podobnie konsul Korneliusz Cynna w walce ze stronnikami Sulli (87 r.) w czasie oblężenia Rzymu nadał wolność tym niewolnikom, którzy zbiegli z miasta do jego armii, co nie przeszkadzało mu następnie po zwycięskim wkroczeniu do Rzymu wymordować uprzednio wyzwolonych niewolników. W latach 40-tych p. n. e. triumwirowie Antoniusz, Oktawiusz i Lepidus ogłaszając listy proskrypcyjne swych wrogów przyrzekali równocześnie niewolnikom wolność i prawa obywatelskie w wypadku wydania proskrybowanych panów.

Nie tylko bunty niewolników były groźne dla republiki, w obrębie wolnej społeczności Rzymian zarysowywały się ostre konflikty i to głównie na gruncie walki o sprawy agrarne. Stały wzrost obszarów wielkiej własności kosztem likwidacji drobnych gospodarstw, z których rekrutowali się legioniści — stanowił groźbę dla potęgi Rzymu [18]). Dlatego odrodzenie włościaństwa drogą radykalnych reform stało się postulatem obozu popularów.

Na czele tego ruchu stanęli w latach trzydziestych II stulecia bracia Grakchowie pochodzący ze znakomitej rodziny plebejskiej. Zbliżeni do koła Scypiona Emilianusa, pozostawali w kręgu filozofii stoickiej, która ich utwierdzała w przekonaniu o możliwości rozwiązania konfliktów społecznych na drodze reform; będąc członkami klasy posiadającej zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa buntów niewolniczych oraz z procesu stale wzrastającej koncentracji majątków ziemskich w rękach nielicznych bogaczy i z tym związanej proletaryzacji chłopów. Wedle Appiana „Grakchus mówił z oburzeniem o masach niewolników, nieprzydatnych do służby wojskowej, zawsze niewiernych swym panom... wspominał także o wojnie Rzymian z niewolnikami, niełatwej i niekrótkiej, ale przeciągającej się na długie lata i obfitującej w szczególne i niebezpieczne perypetie".

Stojąc na czele stronnictwa popularów przy poparciu ekwitów usiłowali Grakchowie przeprowadzić daleko idące reformy agrarne i polityczne w Rzymie wbrew większości arystokratycznego senatu. Wybrany w 133 r. trybunem ludowym — Tyberiusz Grakchus wniósł do zgromadzenia ludowego projekt, który mówił, że z gruntów publicznych poszczególny obywatel nie może mieć więcej ziemi, niż 500 morgów, a w wyjątkowych wypadkach 1000. Projekt przewidywał, że z nadwyżek ziemi stworzy się 30-morgowe działki, które przydzielone będą biednym obywatelom w dzierżawę dziedziczną bez prawa sprzedaży. Do wykonania tego projektu powołano nawet specjalną komisję. Wypowiedzieli jednak Grakchom walkę optymaci. Zdradziecko zabili senatorowie w 132 roku p.n.e. Tyberiusza Grakcha oraz 300 jego zwolenników. W roku 121 uśmiercono 3.000 popularów, wśród których zginął Gajusz Grakchus brat Tyberiusza walcząc o dzieło reform.

Mimo, że Grakchowie ulegli w walce z optymatami, że nie zdołali przywrócić znaczenia warstwie chłopskiej — to jednak owi „seditiosi tribuni" swą działalnością osłabili pozycję arystokratycznego senatu stając się wyrazem dążeń ludu rzymskiego. Święcono miejsca, gdzie zginęli Grakchowie i wielu tam — jak mówi Plutarch — „codziennie składało ofiary i padało na twarz, jak gdyby wkraczając do świątyni bogów".

Najwięcej korzyści przyniosła ekwitom walka popularów z optymatami. Walcząc z arystokratycznym senatem, czynią Grakchowie szereg koncesji na rzecz ekwitów, aby pozyskać ich dla obozu demokracji. I tak np. Gajusz Grakchus przeprowadził ustawę Lex Iudicaria wprowadzającą ekwitów do trybunałów sądzących sprawy o nadużycia. Ekwici sądzili obecnie sprawy senatorów, którzy byli oskarżeni o nadużycia przy pełnieniu funkcji namiestników prowincji. Początkowo do walk wewnętrznych toczących się między popularami a optymatami nie wprowadzano regularnej armii, aczkolwiek już konsul Opiniusz w 125 r. użył najemnych łuczników kreteńskich, którzy obrzucili strzałami zwolenników Gajusza Grakcha. Niebawem jednak armia będzie miała decydujący udział w rozgrywkach politycznych, a jej wodzowie będą głównymi bohaterami tych konfliktów.

Zapoczątkował dyktaturę wojskową Sulla w 83 roku, pod pozorem przywrócenia ustroju przedgrakchowskiego wyznaczając

jednocześnie drogę ku nowym formom ustrojowym. Decydującym czynnikiem życia politycznego stawała się armia i jej wodzowie, tym bardziej, że była ona niewyczerpanym źródłem dochodów dla Rzymu. Nowych podbojów pragnęli niemal wszyscy, zarówno nobile i ekwici bezpośrednio eksploatujący nowo zdobyte tereny, jak też i warstwy średnie zainteresowane zwycięskimi podbojami z uwagi na lokatę pieniędzy w intratnych spółkach publikanów, również i lud liczył na dary i igrzyska po udanych wyprawach. Bogacił się Rzym na łupieniu nowo zdobytych obszarów. Olbrzymie spekulacje, o których wspomina Cycero w swych mowach wiążą się z wyprawami Pompejusza. Rzucał zrabowanymi pieniędzmi Pompejusz: z tych sum pokrywał bieżące wydatki operacji wojennych w Azji (66—62 roku p.n.e.), 25 milj. denarów ofiarował jako gratyfikację swym generałom, 96 milj. denarów rozdał między żołnierzy, pokrył koszta triumfu, ufundował wotum dla Minerwy w wysokości 200 milj. denarów, wystawił teatr noszący jego imię. Jednakże bardziej od Pompejusza blaskiem złota olśnił Rzym — Juliusz Cezar [19]).

W wyniku wojen zdobywał Rzym całe państwa, co dostarczało doskonałej sposobności zarządzającym urzędnikom do wzbogacania się przez zdzierstwa. Rozmiary zdzierstw dokonywanych przez urzędników ilustruje proces C. Verresa, namiestnika Sycylii. Cycero, który był rzecznikiem oskarżenia szacował nadużycia Verresa na 10 milj. denarów, tj. tyle, ile wynosiła wpłata Sycylii do skarbu w czasie jego rządów.

Za zwycięskim legionistą rzymskim szedł ponadto kupiec i finansista, który zabierał z prowincji to, co pozostało po rabunku żołnierzy. Otoczone specjalną protekcją przedsiębiorstwa italskie rozwijały się wspaniale na prowincjach, rujnowały jednocześnie istniejące tam rodzime gałęzie przemysłu ściągając nienawiść mieszkańców prowincji. Nic dziwnego, że po zajęciu w 88 roku przez Mitrydatesa prowincji Asia, w ciągu jednego dnia wymordowano 80 tys. obywateli rzymskich .

Różna była forma protekcji gospodarczej w republice; w obawie np. przed konkurencją zabraniali Rzymianie uprawiać winną latorośl i drzewa oliwne w Galii i Hiszpanii — eksportowali bowiem kupcy rzymscy z Italii jedynie wino i oliwę, importowano natomiast artykuły masowej konsumcji, a przede wszystkim zboże, którego zapotrzebowanie dla miasta Rzymu w całości pokrywano

z importu. W rubrykach importu figurowały obecnie artykuły luksusowe i kosztowności, zniesiona bowiem została Lex Oppia przeciwko zbytkowi, nie chcieli już więcej żyć Rzymianie wzorem swych surowych przodków. W ostatnich kilkudziesięciu latach republiki nadwyżka importu nad eksportem wynosiła powyżej 100 milj. denarów.

W wyniku wojen, lichwy, wyzysku — powstawały z jednej strony wielkie fortuny, a z drugiej wzrastał liczebnie plebs miejski, żyjący z rozdawnictw państwowych i prywatnych. Zrujnowani chłopi ciągnęli bądź do armii żywiąc nadzieję otrzymania ziemi po latach wysługi, bądź też pomnażali szeregi plebsu. Powszechnym objawem była korupcja, za pieniądze zrabowane w prowincjach zjednywali działacze polityczni lud dla swych ambitnych planów i rozgrywek [20]).

Przez półtora wieku pozostawał Rzym w stanie fermentu; bunty niewolników, nierozwiązany problem agrarny, wystąpienia popularów, wzrost terytorialny imperium rzymskiego — zrodziły potrzebę sprężystej władzy, która ostatecznie uformowała się na przełomie starej i nowej ery dając początek cesarstwu. Stare instytucje republikańskie okazały się mało przydatne.

Przez z górą sto lat, poprzedzających nowy ustrój, toczą się w Rzymie ostre walki polityczne, ambitne jednostki w oparciu o stronnictwa popularów bądź optymatów usiłują zagarnąć władzę. Był to okres retoryki, płomiennych mówców, porywających przemówień sądowych, efektownych wystąpień oratorskich, a wreszcie czynnego łamania prawa. „Dwa są — mówi Cycero — powołania, które mogą wynieść człowieka na najwyższy szczebel godności: jedno wodza, drugie mówcy".

Nie łatwo odnaleźć kierunek myśli politycznej w tych kunsztownie przygotowanych, ale na efekt doraźny obliczonych wystąpieniach. Cycero otwarcie ostrzegał, aby na podstawie jego przemówień sądowych nie mniemać o jego przekonaniach.

Posiadał jednak Rzym republiki swoje doktryny polityczne. W okresie zamętu i wojen domowych widziały klasy rządzące ratunek w przywróceniu ustroju przeszłości, tęskniono do lśniących dni chwały, odwracał się arystokratyczny Rzym ku przeszłości, usiłowano odbudować zakłóconą równowagę społeczną, rzew-

nie wspominano dawną prostotę życia. Cycero stał się szermierzem przywrócenia minionego porządku.

Jednakże przejście władzy w ręce absolutnych jednostek rządzących w oparciu o wojsko, położyło kres życiu politycznemu. W miarę utrwalania się cesarstwa kształtowała się nowa doktryna, koła rządzące podjęły ideę boskości władcy rzymskiego. Równolegle do oficjalnego kultu władcy krzewi się w Rzymie filozofia pesymizmu; postulaty takie, jak ucieczka od życia społecznego, potrzeba doskonalenia etycznego jednostki — znachodzą wyznawców wśród kół wykształconych, do których przemawia filozofia Epikteta, Seneki czy też *Rozmyślania* Marka Aureliusza.

7. Od republikańskiej do absolutnej doktryny

Urodził się w południowo-latyńskim municipium Arpinum w 106 roku p.n.e.; nie posiadał ani paranteli ani bogactwa, był homo novus, a jedynie wiedza i niepospolity dar krasomówstwa zapewniły Markowi Tuliuszowi Cyceronowi pozycję i sławę. Nie od razu związał się Cycero z optymatami; rozpoczął swą karierę w obozie popularów, dlatego w okresie rządów arystokratycznego Sulli musiał opuścić Rzym i dopiero po śmierci dyktatora powraca nad Tybr. Obóz demokratów porzucił Cycero dopiero wtedy, kiedy arystokratyczny senat przeciwstawił jego kandydaturę na konsula — Katylinie, który ku przerażeniu senatu w walce o władzę wysuwał radykalne hasła. Był rok 63 p.n.e., kiedy Cycero wystąpił w senacie wespół z czołowym przedstawicielem optymatów Katonem Młodszym powodując stracenie katylińczyków. W tym roku 43-letni Cycero objął urząd konsula i otrzymał od senatu niespotykany dotąd tytuł pater patriae — ojca ojczyzny. Cycero i Kato Młodszy stali się obecnie czołowymi postaciami obozu konserwatywnego, obaj bronili ustroju republiki przed jednowładztwem, obaj byli wyznawcami filozofii stoickiej w interpretacji Panecjusza, obaj w historii Rzymu widzieli niedościgniony ideał. Dla Cycerona wzorem męża stanu był Scipio Emilianus, najlepszą zaś doktryną — kompromisowa koncepcja Polibiusza; Kato Młodszy

znowu w przodku swoim Katonie Starszym widział wzór męża rzymskiego, którego nawet tryb życia usiłował naśladować. Obaj wreszcie byli przeciwnikami Cezara. Kato Młodszy, broniąc w 46 roku p.ne.. afrykańskiej Uttyki przed wojskami Cezara popełnił samobójstwo dostrzegając beznadziejną sytuację oblężonego miasta. Cycero natomiast uratował życie idąc na wygnanie. Skazanie na śmierć katylińczyków bez zgody sądu ludowego spowodowało wygnanie Cycerona, kiedy do głosu doszli stronnicy popularów. Jednakże już w roku 50 p.n.e. powrócił do Rzymu, poświęcając się prawie wyłącznie pracy literackiej. Dopiero w momencie, kiedy Antoniusz sięgnął po władzę — na przełomie 44 i 43 roku p.n.e. sędziwy Cycero wystąpił raz jeszcze w obronie praw senatu, wówczas też poniósł śmierć szermierz upadającej republiki zwalczając namiętnie nową uzurpację władzy [21]).

Cycero zdawał sobie sprawę z upadku znaczenia senatu na skutek dekadencji klas posiadających, które nie potrafiły się wznieść ponad poziom swego wąskiego interesu. Obawiał się jednak zarówno tyranii, oznaczającej wprowadzenie ładu kosztem zupełnego ograniczenia wolności obywateli — jak też był przeciwnikiem wszelkich ruchów rewolucyjnych, których zwycięstwo w jego rozumieniu oznaczało zupełną anarchię. Szukał więc drogi wyjścia w jakimś rozwiązaniu kompromisowym, szukał wzorów w przeszłości Rzymu i pragnął powrotu stosunków sprzed stu lat — był rzecznikiem arystokratycznej republiki, ideologiem obozu optymatów.

W dziele *De republica*, które ukazało się w 51 roku p.n.e. apoteozował Cycero wzorem Polibiusza kompromisową równowagę władz [22]). Wymarzonym ustrojem dla Rzymu byłaby jego zdaniem taka struktura państwa, gdzie władza dzieliłaby się między zgromadzenie ludowe, arystokratyczny senat i najwyższego urzędnika przestrzegającego praw. Scipio, główny bohater cycerońskiego dialogu prowadzonego w *De republica* powiada, że taki kompromisowy ustrój miała rzeczpospolita „quam patres nostri reliquerunt". Odchodzi jednak Cycero od swego ideału i porzuca koncepcję harmonijnej równowagi władz, albowiem w momentach przełomowych i ciężkich dla państwa pragnie przekazać władzę idealnemu mężowi stanu, który w oparciu o radę najlepszych będzie rozjemcą — moderatorem między walczącymi obozami

i zdoła uśmierzyć wzburzone żywioły. Dla uzasadnienia swoich koncepcji politycznych starał się Cycero wykorzystać cały dotychczasowy dorobek filozofii greckiej, stąd twórczość jego ma charakter eklektyczny, do czego otwarcie się przyznawał. W liście do Attyka pisał o swoich książkach: „są one kopiami (z oryginałów greckich) nie kosztowały mnie wiele kłopotów, jedynie co daję, to słowa, a mam ich obfitość".

Pozostawił po sobie Cyceron wielką spuściznę literacką, przy czym jego najważniejszymi dziełami z zakresu myśli politycznej są: *De officis, De finibus bonorum et malorum, De republica* oraz *De legibus*. W zasadzie stał Cycero na gruncie filozofii stoickiej, co nie przeszkadzało mu korzystać i z innych systemów filozoficznych. Bo też nie był specjalnie konsekwentny: uznawał np. absolutne zasady etyki, ale równocześnie głosił sceptycznie zwątpienie w możliwość odróżnienia prawdy od fałszu; lub też krytycznie oceniając tradycyjne wierzenia, jednocześnie piastował godności kapłańskie; czy też entuzjazmując się ustrojem opartym o równowagę władz, dopuszczał równocześnie możliwość jednowładztwa.

Główne jednak tezy powtarzał Cycero za stoikami, uważał, że natura winna być jedyną wskazówką postępowania: „Ex natura vivere summum bonum est". Pragnął, aby filozofia uczyła ludzi, że osiągnąć cnotę można przez życie w zgodzie z naturą, którą zdolny jest poznać człowiek swoim rozumem. Nakazuje bowiem rozum człowiekowi: cnotę mądrości czyli dążenie do poznania prawdy, następnie cnotę męstwa i umiarkowania w działaniu, wreszcie postępowanie sprawiedliwe. Cycero uważał, że istnieje wieczna i niezmienna sprawiedliwość uzasadniona boskim prawem natury, wiążącym stale wszystkich ludzi. Uważał, że żadna siła nie może zmienić prawa natury, i że wieczny porządek ustanowiony przez bóstwo obejmuje wszystkie narody po wsze czasy, dowodził, że zgodne przekonanie wszystkich ludzi potwierdza istnienie prawa natury. Wierzył bowem, że prawo to tkwi w świadomości wszystkich ludzi, że jest ono „lex non scripta sed lata... qua non instructi sed imbuti sumus", i że dzięki rozumowi poznajemy prawo natury. Opierając się o to prawo dowodził Cycero, że pewne czyny z natury należy kwalifikować jako ujemne, a inne znowu jako dodatnie, że nie obawa przed karą,

ale świadomość naturalnej istoty czynu przesądza o zachowaniu ludzi, tak więc jedynie dzięki prawu natury można oceniać czyny ludzkie jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Wsteczny jednak miało charakter cycerońskie prawo natury, albowiem najsilniejszym argumentem uzasadniającym to prawo była mądrość doświadczenia historycznego. Sprawiedliwością jest to — nauczał Cycero — co przez wszystkie ludy i we wszystkich czasach za sprawiedliwe było uważane, stąd też w prawie XII Tablic widział najdoskonalszy wyraz prawa natury; ono miało być dyrektywą dla rozstrzygnięć w wątpliwych wypadkach.

Obowiązujące prawo, które istniało obok wiecznego i niezmiennego prawa natury nazywał Cycero — ius humanum — prawem ludzkim. W ramach tego prawa wyróżniał: ius gentium i ius civile. Pierwsze, a więc ius gentium miało wyrażać idee prawne całej ludzkości, traktował je jako najdoskonalsze odbicie prawa natury. Drugie natomiast, ius civile, było prawem poszczególnego narodu.

Odpowiednio zmienioną filozofią stoicką uzasadniał Cycero praktykę prawną Rzymu republikańskiego. Już około 242 roku p.n.e. powołano odrębnego pretora — praetor, qui inter peregrinos ius dicit, który regulował stosunki prawne z obcokrajowcami, nie podpadającymi pod zastrzeżone dla obywateli rzymskich ius civile. Tworzyło się nowe światowe prawo ponadnarodowe dla tych peregrynów, którzy szeroką falą płynęli do Rzymu. Od III wieku p.n.e. obok ius civile obejmującego ustawy ludowe, prawo zwyczajowe i uchwały senatu do końca republiki — kształtuje się prawo rzymskie dla cudzoziemców (ius gentium quod apud omnes gentes peraeque custoditur).

Podział prawa rzymskiego na ius civile i ius gentium wynikał z praktycznej potrzeby, był rezultatem zwycięskiego pochodu Rzymu, wynikiem jego światowych obrotów. Naturalnemu procesowi tworzenia się światowego prawa przyszły z pomocą obecnie ogólnoludzkie zasady etyki stoików. Wprowadzono do prawa pod wpływem filozofii stoickiej pojęcia równości, słuszności, rzetelności, rodzi się myśl o wspólnym prawie, dla wszystkich ludów, które byłoby najdoskonalszym odbiciem prawa natury.

Od czasów Muciusa Scaevoli, a więc z górą na sto lat przed n.e. prawnicy rzymscy usiłowali wyjść poza prymitywną znajo-

mość przepisów i tworzyć coraz bardziej precyzyjne pojęcia prawne.[23]). Praca prawników rzymskich nie miała charakteru działalności realizującej świadomie jakiś program polityczny, służyli oni praktycznemu wymiarowi sprawiedliwości, mimo że nauka prawa odbijała zmianę stosunków społecznych i nowe prądy. Pod wpływem mów i pism Cycerona silniej niż dotychczas przenikały do rzymskiego prawoznawstwa poglądy stoików. Uważali np. cywiliści rzymscy, że prawo pozytywne realizuje doskonałą sprawiedliwość „ars boni et aequi"; zgadzali się, że władza pochodzi od ludu: „Wola panującego ma moc prawa, ponieważ za pośrednictwem lex regia, ludność przekazała mu całą swoją władzę"; nadali też prawu pod wpływem filozofii stoickiej charakter etyczny, przyjmując hierarchiczną zależność prawa pozytywnego od niezmiennego prawa natury.

Były więc prawne koncepcje Cycerona stoicką interpretacją historycznego rozwoju prawa rzymskiego.

Przyjął też Cycero za stoikami koncepcję kręgów społecznych; najwęższym kręgiem była dla niego rodzina, będąc najdrobniejszym i zaczątkowym elementem państwowości; szerszym kręgiem było municipium, następnym z kolei kręgiem miało być państwo, które wedle określenia Cycerona — stanowi wspólnotę ludzi związanych jednym prawem i wspólnym pożytkiem. Równocześnie uczył, że „wszyscy ludzie są obywatelami jednego państwa wszechświatowego", albowiem przyjął koncepcję stoików, że społeczność ludzka tworzy najszerszy krąg.

Może najdłuższy żywot miała cycerońska koncepcja państwa, która przeszła nawet do stałego arsenału pojęć burżuazyjnej nauki o państwie, kiedy zasadami etyki usprawiedliwiano państwo wyzysku. Dla Cycerona było państwo moralną społecznością, zbiorowiskiem ludzi związanych wzajemnymi prawami i obowiązkami, była to „res populi", sprawa i dobro obywateli. Równocześnie szukając etycznego uzasadnienia dla instytucji państwowych uczył, że państwo i jego normy podlegają prawom boskim, prawom moralnym, prawom natury, a więc wyższym nakazom, które przenikają wszelkie ludzkie sprawy i urządzenia [24]).

Pragnął ocalić Cycero swoimi wystąpieniami i swoją doktryną rozkładający się ustrój republiki, zwalczał w zasadzie jednowładztwo, potępiał Sullę, Cynnę, Katylinę, Cezara, Antoniusza.

Idea jednowładztwa nie była jeszcze w społeczeństwie rzymskim popularna, a w obronie zagrożonego ustroju republikańskiego wypowiadało się wielu tak popularów, jak i optymatów — stąd też i popularność doktryny Cycerona.

W miarę jednak jak utrwalała się w Rzymie dyktatura wojskowa, a republika ustępowała miejsca cesarstwu — rodziła się oficjalna doktryna o nieograniczonej władzy panującego. Oczywiście, że przykład monarchii hellenistycznych nie małą rolę odegrał przy formowaniu się nowej doktryny; wzorem wschodnim usiłowano otaczać nimbem boskości osobę władcy rzymskiego. Już w roku 43 p.n.e. wydano ustawę, która głosiła boskość nieżyjącego Juliusza Cezara — divus Iulius. Oktawian w 27 roku otrzymał tytuł: Imperator Caesar Augustus, divi filius; epitet Augustus, który dotychczas stosowano jedynie do miejsc poświęconych, dodawał obecnie blasku świętości panującemu.

O ile w Rzymie sakralność roztoczona dookoła osoby władcy miała na celu podniesienie jego autorytetu — o tyle w prowincjach oddawano regularną cześć boską cesarzowi. W specjalnie zbudowanych świątyniach poświęconych Romie i Augustowi arystokracja prowincjonalna przez boski kult władcy wyrażała lojalność wobec Rzymu. Nie krytykowano więcej osoby władcy. Jeżeli jeszcze do Tyberiusza (14—37 roku n.e.) przez obrazę majestatu rozumiano czyny godzące w wielkość narodu rzymskiego — to obecnie obrazą majestatu była zniewaga pamięci Augusta lub krytyka osoby Tyberiusza. Od Hadriana (177—138 r. n.e.) ustaliła się zasada, że wola cesarza jest prawem.

Oficjalne poglądy o nieograniczonej władzy napotykały na sprzeciwy, przeciwstawiano się idei boskości panującego przez chwałę minionych czasów republiki, przez pietyzm dla cnót republikańskich, przez kult Katona Młodszego i Brutusa — mężów walczących w obronie ustroju republikańskiego.

Nie brakło i filozofów, którzy w swych wystąpieniach pozostawali w opozycji do doktryny o nieograniczonej władzy cesarzy. Wiemy, że w 65 roku n.e. Seneka brał udział w spisku Pizona, którego celem było obalenie wszechwładnego Nerona i przywrócenie republiki, i że w następstwie nieudałego spisku musiał Seneka popełnić samobójstwo. O sile i popularności krytyki filozofów ustroju cesarskiego świadczą decyzje Wespazjana, a potem Do-

micjana, którzy postanowili pozbyć się wszystkich filozofów, zakazując im pobytu w Rzymie [25]).

Wydaje się, że dopiero w okresie rządów Trajana (98—117) idea o nieograniczonej władzy cesarza znalazła swego teoretyka, w tym czasie bawił w Rzymie Dion Chrysostomos, który na dworze cesarza wygłosił szereg odczytów, uzasadniających nieograniczoną władzę panującego. Nie musiały wzbudzić jednak specjalnego zainteresowania prelekcje Diona, apoteozującego władcę; stracili bowiem Rzymianie wszelkie zainteresowania dla spraw politycznych, skierowując je ku pesymistycznej filozofii Epikteta i mistyce religijnej.

8. Filozofia pesymizmu

Poczęli unikać Rzymianie zagadnień społecznych i w miarę pogłębiania się nieuleczalnej choroby imperium bardziej zajmowali się sprawami etyki, niż problemami ustrojowo-prawnymi.

Samowładztwo cesarzy rządzących w oparciu o wojsko, dawało mało możliwości oddziaływania na życie polityczne. Rubieża imperium stale płonęły wojną z wrogimi plemionami. Rozkładał się ustrój społeczno-gospodarczy Rzymu, niewolnictwo okazało się już nierentowne, jak mówi Engels — „Nie opłacało się już ze względu na mały dochód, ani w wielkiej gospodarce rolnej na wsi, ani w manufakturach miejskich". Odczuwano brak niewolników, coraz częściej stosują wielcy właściciele ziemscy pracę półwolnych kolonów przy uprawie swych latyfundiów. Wzrost proletariatu miejskiego i wiejskiego przy równoczesnym bogaceniu się nielicznych jednostek stwarzał dodatkowe źródło ustawicznych niepokojów wewnętrznych. Wewnątrz aparatu państwowego rodziło się poważne niebezpieczeństwo, następowała ciągła barbaryzacja wojska rzymskiego, ciężar obrony państwa przerzucali Rzymianie na niepewnych barbarzyńców, którzy zajmowali najwyższe stanowiska w państwie.

W tych warunkach klasy rządzące nie mogły być nastrojone optymistycznie — przeciwnie, obiektywna rzeczywistość tworzyła grunt dla pesymizmu, który rozwijał się na kanwie systemu epikurejskiego i stoickiego oraz mistyki religijnej.

Najwybitniejszym przedstawicielem epikureizmu był w Rzymie współczesny Cezarowi poeta Titus Lukrecjusz Karus (95—53 rok p.n.e.). Obojętnie spoglądając na gwałtowne walki polityczne, jakie rozgrywały się w jego czasach, w swojej poezji wyraził poglądy tych, którzy pragnęliby życie spędzić z dala od konfliktów społecznych — stąd w Epikurze dostrzegał największą mądrość życia, dla niego też żywił entuzjazm. „Za tobą idę — mówił — chlubo greckiego plemienia, za Tobą, który wśród tak grubego mroku zdołałeś wznieść jasną pochodnię, który pierwszy ludziom wskazałeś prawdziwy cel i dążenia ich życia". Za mistrzem odwraca się Lukrecjusz od bieżących spraw świata, jego ideałem jest mędrzec, który wyzwolił się od niepokojów życiowych i świadom praw natury zachowuje spokój ducha. Śladem Epikura odważnie głosi Lukrecjusz materializm, w jego wierszem pisanej filozofii *De rerum natura* zawarte są myśli o wiecznej materii, która ulega ustawicznej zmianie. Głosił Lukrecjusz, że ruch związany jest z istotą materii, że w coraz silniejszym opanowaniu przyrody przez człowieka tkwią źródła rozwoju społeczeństwa, że ujarzmienie sił przyrody prowadzi ludzkość od stanu dzikości do powstania rodziny i państwa [26]).

Ten „śmiały poetycki władca świata", jak nazywał Lukrecjusza Marks, był przekonany, że ludzie swym rozumem i poprzez ciągłe doświadczenie przenikną mroki i zbadają najgłębsze tajemnice wszechświata, kładąc kres zabobonom, religii i magii, albowiem tylko człowiek bezsilny wobec natury tłumaczy otaczające go zjawiska wolą bogów; „...gdy widzisz — mówi Lukrecjusz — jak trwoga przez grube mury sięga, wiedz, że jedna na świecie oprze się jej moc: światło wiedzy w tym życiu, brodzącym w ciągłych mrokach... życie ludzkie nikczemnie wlokło się po ziemi przygniecione ciężkim jarzmem religii, która wychylając się z poza sfer niebieskich straszliwym wzrokiem rzucała w śmiertelnych. Pierwszy dopiero człowiek, a był to Grek — Epikur — odważył się śmiało spojrzeć jej w oczy i rzucić się na nią. Jego nie ustraszyło ani imię boże, ani pioruny, ani groźne pomruki nieba; groźby te, przeciwnie, podnieciły w nim umysłu dzielność, znagliły do tego, iż pierwszy strzaskał wrzeciądze u zamkniętych dotąd natury bram".

Wielką wiarę w postęp ludzkości łączył jednak Lukrecjusz z pesymizmem i bezradnością wobec otaczających go stosunków

społecznych, mimo że gniewnie potępia żądzę władzy i bogactwa, które rodzą niepokój i wojny. W jego strofach można wyczuć wyniosły ton intelektualisty, który z wysoka spogląda na małości ludzkie i z pogardą odwraca się od współczesności, aby oddać się niezmąconej kontemplacji [27]).

Ucieczkę od czynnego życia głosili również zwolennicy filozofii stoickiej, między innymi Lucjusz Anneusz Seneka (4 r. p.n.e.—65 n.e.). Uważał on, że jedynie głęboka wiedza może zapewnić równowagę ducha i pełną obojętność dla spraw codziennych, które niosą wieczny niepokój. Tak więc mądrość oddala człowieka od zmiennych pożądań. Zgodnie z postulatami szkoły stoickiej uważał Seneka, że wartość świata tkwi w rozumie kosmicznym, wartość natomiast życia ludzkiego wyraża rozum człowieka, który zawiera cząstkę rozumu wszechświata. „Rozum — mówi Seneka — nie jest niczym innym, jak cząstką ducha bożego, wszczepioną w ciało ludzkie". Niesłychany kult żywi Seneka dla rozumu ludzkiego. „Kochaj rozum — woła — cóż jest, nie powiem w człowieku, ale na całym niebie i ziemi bardziej boskiego niż rozum". Tylko dzięki rozumowi może wyzwolić się człowiek od spraw doczesnych i zdobyć „niezmienność i pewność sądu", uzyskując upragniony spokój. „W niezwyciężonej pozycji stoi duch, który rzeczy zewnętrzne porzucił; we własnej oparł się twierdzy: wszelki pocisk u stóp jego pada".

Głoszona obojętność dla spraw doczesnych nie przeszkadzała Senece pilnie zabiegać o sprawy tego świata. Był jednym z najbogatszych ludzi swego czasu, a jego majątek stale wzrastający na skutek lichwiarskich operacji w Brytanii oceniano na 300 milionów sesterców.

Może najbardziej śmiało brzmiały sformułowania Seneki o niewolnikach, kiedy uzasadniał równość wszystkich ludzi. Pamiętne jest jego rozumowanie: „Czyż są oni niewolnikami. Powiedzcie, że są ludźmi. Czyż są oni niewolnikami. — Są nimi tak jak i ty. Ten, którego nazywasz niewolnikiem urodził się z tego samego, co i ty nasienia, patrzy na to samo niebo, oddycha tym samym powietrzem, żyje i umiera, jak i ty".

Seneka pochodził z Hiszpanii, ale prawie całe życie spędził w Rzymie, jedynie w okresie rządów Klaudiusza (41—54 r. n.e.) musiał opuścić stolicę imperium. Był wychowawcą Nerona, jed-

nakże sprzeniewierzył się swemu uczniowi i wmieszany w spisek Pizona przeciw Neronowi — musiał popełnić samobójstwo. W ten sposób uzasadnił swoje twierdzenie, że „nie ma takiego państwa, któreby mogło ścierpieć mędrca, ani któreby mędrzec mógł ścierpieć".

O ile Seneka tylko głosił filozofię wyrzeczenia — o tyle Epiktet (50—120 rok n.e.) życiem propagował swoją naukę. W rzymskiej bibliotece Barberinich znajduje się rękopis z XV wieku, w którym zawarte jest opowiadanie o Epiktecie charakteryzujące postawę filozofa. Pan, u którego był niewolnikiem Epiktet nosił się z zamiarem przywrócenia mu wolności. Kiedy zapytał niewolnika czy chce być wolnym, zdumiony Epiktet miał odpowiedzieć, że on wcale nie jest niewolnikiem, wszak jego dusza jest wolna. Ten ułomny, wyzwolony niewolnik frygijski, zachowywał postawę zupełnej obojętności wobec spraw zewnętrznych. Opuścił Rzym wraz z innymi filozofami, kiedy ich jako niebezpiecznych wygnano ze stolicy i osiedlił się w epirskim Nikopolis; tam skupił dookoła swojej osoby grono uczniów i jak Sokrates nauczał. Stąd też i relacje o Epiktecie mamy od jego ucznia, Arriana, który w *Rozmowach* pozostawił potomności poglądy mistrza [28]). Swym życiem i nauką, wolną zresztą od wszelkiej spekulacji filozoficznej, silnie oddziaływał Epiktet na otoczenie. Jego życiową dewizą było *„anehu kai apehu"* — „wytrwaj i opanuj się". Głosił Epiktet filozofię zupełnej negacji i pogodzenia się z rzeczywistością, uczył, że ludzie nie powinni zabiegać o sprawy doczesne, gdyż nie mają na nie wpływu. Do rzeczy i zjawisk obojętnych zaliczał Epiktet bogactwo, sławę, zdrowie, pozycję socjalną. Mówił, że „Niepokój budzą u ludzi nie rzeczy i zdarzenia, ale mniemanie o nich".

Konsekwencją takiej nauki było ograniczenie zainteresowań człowieka do wewnętrznych przeżyć jednostki. Uważał Epiktet, że w zasięgu pragnień człowieka winno być jedynie dobro. Stąd też w jego rozumowaniu wolność jest właściwością etyczną, oznacza ona uwolnienie się od spraw zewnętrznych. Wprawdzie nauczał Epiktet o równości wszystkich ludzi, ale równocześnie nakazywał pokornie przyjmować istniejące stosunki społeczne i wzywał do uległości przed nieuniknioną koniecznością. „Nie żądaj — nauczał — aby zdarzenia przebiegały wedle Twej woli. Raczej bądź szczęśliwy, jeśli zdarzenia przebiegają tak, jak przebiegają, a wówczas osiągniesz wewnętrzny spokój". Wydaje się,

że zwątpił Epiktet w wartość państwa rzymskiego, kiedy głosił kosmopolityczną koncepcję Zenona i Chryzypa mówiąc: „Jeżeli prawdą jest to, co o pokrewieństwie boga i ludzi prawią filozofowie, to cóż innego pozostaje ludziom, jak zdanie Sokratesa, aby na zapytanie, skąd jest — nie odpowiadać: Jestem Ateńczykiem, czy Koryntyjczykiem, lecz obywatelem świata".

Głośna musiała być nauka Epikteta, kiedy zgorzkniały cesarz filozof — Marek Aureliusz — w swych *Rozmyślaniach* odnosi się do frygijskiego niewolnika, jak uczeń do mistrza. Wyrażał bowiem Epiktet filozofię pesymizmu swym słowem i czynem.

Obok niewolnika językiem smutnej rezygnacji przemówił i cesarz Marek Aureliusz. Nie było pogodne życie osobiste cesarza, musiał znosić w swoim otoczeniu ciągłe zabawy i wybryki lekkomyślnego Werusa adoptowanego przez Antonina, z którym dzielił władzę; nie przysparzała mu też sławy niewierna żona Faustyna, stąd z rezygnacją dochodzi do wniosku, że „trzeba ludzi znosić, jeżeli się ich nie może poprawić". Również lata jego panowania od 161—180 roku n.e. nie należały do najspokojniejszych; w obronie granic Rzymu prowadzi cesarz ustawiczne wojny, wewnątrz imperium wybuchały powstania, które rozrywały jedność państwa. Objąwszy władzę w 161 r. od razu poczuł ciężar odpowiedzialności, jego niemalże pierwszym krokom towarzyszyła katastrofa wylewu Tybru, głód, rozruchy uliczne, pożar Rzymu, nieurodzaj w prowincjach Afryki i Azji. Do Syrii wdarli się Partowie, których wprawdzie wodzowie rzymscy wygnali, lecz głód i dżuma spowodowały cofnięcie się legionów, przez co prowincja ta została w rękach nieprzyjaciela. Cofające się wojska przyniosły do Italii dżumę, która dziesiątkowała ludność. Szlakiem powracającego wojska ciągnęła straszna zaraza, która wybuchła w zburzonej Seleucji nad Tygrysem, wyludniała miasta i wsie, dziesiątkowała obozy wojskowe, od niej zmarł Marek Aureliusz w obozie legionów pod Wiedniem [29]).

Nic więc dziwnego, że nastrój zmęczenia i pesymizmu przebija w cesarskich *Rozmyślaniach,* które ukazały się po śmierci Marka Aureliusza.

Powtarza cesarz-filozof całą mądrość stoików, aby uzasadnić marność świata. „Dwa zaś pewniki niech będą wśród najważniejszych, na które zwrócisz uwagę, jeden, że wypadki zewnętrzne,

duszy nie dotykają, lecz stoją spokojnie poza nią, a wszelki niepokój jest jedynie skutkiem wewnętrznego sądu, i drugi, że wszystko co widzisz, wnet ulega zmianie i wnet zniknie. I zawsze miej w pamięci, ilu już zmian sam byłeś świadkiem. Świat — to zmiana; życie — to wyobrażenie".

Osiągnięcie spokoju jest ideałem szczęścia dla zmęczonego cesarza, który z goryczą powiada: „Jak marne jest to, do czego się dąży".

Odwrócili się Rzymianie od życia politycznego. Pozostała im praca nad swoim wnętrzem i ucieczka od świata, kiedy poczuli się bezradni i bezsilni wobec trudności zewnętrznych. Do przeszłości należała młodzieńcza siła Rzymian, a bierny pesymizm zajął miejsce śmiałej przedsiębiorczości.

9. Filozofia mistycyzmu

Ci, do których nie przemawiała filozofia pesymizmu, bezradni wobec rzeczywistości, znachodzili schronienie w świecie tajemnych sił, gdzie nie miała dostępu ani nauka, ani rozum. Tak więc obok filozofii pesymizmu do końca republiki wzrastała popularność w Rzymie tajemnych kultów wschodniej magii, wiara w nadprzyrodzone siły. Szukał człowiek szczęścia poza światem materialnym, zwątpiwszy w możliwość zdobycia szczęścia doczesnego.

Na przełomie starej i nowej ery mistycyzm i magia znachodziły sympatyków i zwolenników w najwyższych kołach społeczeństwa rzymskiego [30]).

Poprzez ekstazę i intuicję usiłował oderwać się człowiek od życia, aby wejść w krąg sił nadprzyrodzonych. Silnemu zabarwieniu mistycyzmem ulegają przede wszystkim idealistyczne kierunki filozofii Pitagorasa i Platona najlepiej nadające się dla takich przeróbek. Wielbicielem mądrości Pitagorasa był jeden z przywódców obozu arystokratycznego Nigidiusz Figulus, współczesny Cyceronowi, z jego też nazwiskiem wiąże się renesans doktryny pitagorejskiej — neopitagoreizm. Zmieniali i fałszowali arystokratyczni zwolennicy Pitagorasa pisma mistrza i jego uczniów upatrując w tej doktrynie powtórzenie mądrości braminów, magów perskich, Egipcjan i Żydów. Odpowiadała odsuniętej od władzy arystokracji rzymskiej — reakcyjna doktryna, której celem było, aby istniejący

„porządek popierać, nieład hamować". Bezsilny człowiek, straciwszy wiarę w swój rozum, drogą pitagorejskich misteriów miał zbliżyć się do prawdy bądź też szukał owej prawdy w przeszłości, w naukach wybrańców boskich, którzy urastali do rzędu niezachwianych autorytetów. Takim autorytetem cieszył się Pitagoras, któremu bóstwo miało objawić prawdę. Przemawiała również do arystokracji koncepcja o podwójnej prawdzie, jednej niepełnej, dostępnej dla wszystkich — egzoteryczna; oraz koncepcja prawdy pełnej, dostępnej dla wybranych i wtajemniczonych — ezoteryczna.

Tajemną wiedzę pitagorejczyków głosił współczesny Chrystusowi — mistrz wiedzy tajemnej Apoloniusz z Tjany, któremu przypisywano moc cudotwórczą i zdolności jasnowidzenia, a retor Filostratos opowiada, że miał przywrócić nawet życie zmarłej dziewczynie. Otoczony nimbem tajemniczości, prawił Apoloniusz o cnotach pitagorejskich, o mądrości, o dzielności, panowaniu nad sobą.

Kierunki mistyczne krzewiły się silniej na wschodnich rubieżach imperium, w miarę jednak dekadencji gospodarczej i politycznej upowszechniała się mistyka i w Rzymie.

W roku 40 n.e. bawił w Rzymie F i l o n, filozof-mistyk aleksandryjski, który z ramienia gminy żydowskiej w Aleksandrii zabiegał u cesarza Kaliguli o złagodzenie zarządzeń antyżydowskich. Przedmiotem zainteresowań Filona było dostąpienie mistycznej jedności z bóstwem. Negował żydowski filozof możliwość zgłębienia prawdy rozumem i nauczał, że droga do niej wiedzie poprzez kontemplację i ekstazę, że osiągnąć ją można przez mistyczne złączenie się człowieka z bogiem. Bóg Filona nie kalał się światem materialnym, dlatego celem człowieka miało być wyzwolenie duszy od ciała przez praktyki mistyczne a wreszcie przez śmierć. W księdze *De legis allegoriarum* powiada Filon: „Gdy żyjemy, dusza jest umarła i w ciele, niby w mogile pogrzebana; przeciwnie — skoro umrzemy, dusza żyje własnym swym życiem, wyzwolona od zła i od kajdan przykuwających ją do trupa".

O ile Filon bawił chwilowo w Rzymie, a swoją wiedzę mistyczną wykładał w Aleksandrii — o tyle dwieście lat później neoplatonik P l o t y n założył w Rzymie już szkołę filozofii mistycznej. Przez 25 lat przemawiał Plotyn do Rzymian, budząc wielkie zainteresowanie filozofią Platona, zmieszaną z mistyką wschodnią.

Musiał być Plotyn bardzo ceniony w Rzymie, kiedy cesarz Galienus nosił się z zamiarem założenia miasta wedle wskazówek mistyka-filozofa. W swej spekulatywnej filozofii szedł Plotyn za Platonem; gardząc światem realnym i doświadczeniem przyjmował istnienie najwyższego, niezmiennego pierwiastka, tzw. jednię — absolut, z której stopniowo miały się wyłaniać: rozum, następnie dusza świata, dalej dusze ludzkie, wreszcie ostatnią emanacją była materia, najmniej doskonały przejaw jedni. Nauczał, że człowiek winien zerwać z materialnym światem najdalej stojącym od boskości i że modlitwą oraz ascezą może osiągnąć jedność z bóstwem, wzgardziwszy światem zmysłów.

Na gruncie upadku ekonomicznego, politycznego i moralnego krzewił się mistycyzm w różnych odmianach. Rzymianin odwracał się od niespokojnego życia, nad którym już nie panował — szukał oparcia u mistyków, którzy wskazywali wymarzony świat poza doczesnym społeczeństwem. Nie mówiono więcej o zmianie lub naprawie ustroju społecznego — lecz poprzez ekstazę, egzaltację i cuda szukano kontaktów z królestwem innego świata.

Rozkład tradycyjnych form gospodarczych i państwowych wobec których bezradna czuła się jednostka, znalazł swe odbicie w doktrynach politycznych. Słabość obecnie rodziła pesymizm, mistycyzm, apatię i bierność.

10. Potrzeba nowej religii w Rzymie

W połowie II wieku n.e. otrzymała pisemną szatę doktryna chrześcijańska, na którą złożyły się wielorakie elementy [31]).

Obok uproszczonej filozofii stoików wchłonęło w siebie chrześcijaństwo pewne pierwiastki kultów wschodnich, żeby wymienić wierzenia o umierającym i odradzającym się bogu, spotykane w religiach Azji Przedniej, zwłaszcza w kulcie Adonisa, Attisa, Ozyrysa. Niemałą rolę odegrała w chrześcijaństwie judejska idea mesjanizmu, w okresie bowiem panowania Rzymian w Judei szczególnie żywa była w narodzie żydowskim wiara w przyjście Mesjasza—Zbawiciela, niosącego wolność i panowanie na świecie dla wybranego przez boga narodu.

Początki nowej doktryny wiążą się z religijnymi gminami chrześcijan w Jerozolimie, które skupiały ludność ubogą, nędzarzy

i niewolników. Była to, jak mówi Engels, „religia niewolników i wyzwoleńców, ludzi ubogich i pozbawionych praw, ludów podbitych przez Rzym lub rozpędzonych na różne strony". Członkowie gmin wczesnochrześcijańskich występowali przeciwko nierównościom majątkowym, zwalczali bogatych, instytucję rodziny, a przede wszystkim wypowiadali się przeciw państwu, które uosabiało nieznośne panowanie Rzymu. Radykalne protesty pierwszych chrześcijan przeciw ustrojowi społecznemu i gospodarczemu nie mobilizowały jednak masy do walki, albowiem była to doktryna tych, którzy zwątpili w wyzwolenie materialne i żywili jedynie nadzieję na lepsze życie po śmierci.

Nie zjawiła się jednak doktryna chrześcijańska jako gotowy płód przeszczepiony z judaizmu. „Chrześcijaństwo — jak mówi Engels — nie było importowane z zewnątrz z Judei i narzucone światu grecko-rzymskiemu; jest ono — „przynajmniej w postaci religii światowej" — najbardziej charakterystycznym wytworem tego świata".

Ze zmienionych stosunków społecznych zrodziło się chrześcijaństwo, był to protest uciemiężonych przeciw władzy imperium, wypowiedziany w momencie, kiedy Rzym cesarzy brutalnie niwelował wszelkie różnice między podbitymi narodami tworząc jednolite państwo niewolnicze [32]). „Triumf — mówi Engels — jedynej monarchii światowej, jaką było cesarstwo rzymskie, oznaczał krach antycznego ustroju świata, któremu towarzyszył upadek tradycyjnych wierzeń greckich i rzymskich".

Proces odrywania się od tradycyjnych wierzeń rozpoczął się w Rzymie dużo wcześniej, a mianowicie wtedy, kiedy podboje na Wschodzie zetknęły społeczeństwo rzymskie z jego mistycznymi kultami. Początkowo kulty te znajdowały uznanie wśród nielicznej warstwy bogaczy, którzy zdobywszy majątki zrywali z tradycyjnymi kultami religijnymi i szukali nowych wrażeń w mistycyzmie i magii Wschodu, o ile nie wyznawali zasad filozofii stoickiej czy też epikurejskiej. Ludność zaś rolnicza Italii, jak długo mogła zapewnić sobie pracą minimalne warunki bytu, pomimo procesów dezintegracji gospodarstw i kumulacji majątków w nielicznych rękach — trwała przy tradycyjnych wierzeniach, z nieufnością odnosząc się do nowych kultów. Natomiast proletariat rzymski, który niewątpliwie nie posiadał tego konserwatywnego przywiązania do

tradycyjnych religii, co ludność rolnicza, wyznawał również „religię ojców" ze względów oportunistycznych, chcąc uzyskać te wszystkie korzyści, jakie świadczyła mu klasa posiadająca wzamian za poparcie jej polityki.

Z biegiem jednak lat religia narodowa stawała się formą bez treści; w miarę cementowania się cesarstwa aktualne było zagadnienie jednolitej religii dla całego imperium, z czego zdawali sobie sprawę cesarze, usiłując dekretami narzucić nowe wierzenia.

Jeśli wśród warstw wyższych rozwijały się przede wszystkim racjonalistyczno - idealistyczna filozofia stoicka, czy też hedonistyczny światopogląd epikurejski sformułowany przez Lukrecjusza — to mistyczne kulty wschodu znajdowały coraz więcej wyznawców wśród niższych i średnich warstw ludności, szukającej w nich ucieczki od dręczących ją trosk i niepokojów.

Po zakończeniu wojen domowych z chwilą ugruntowania się władzy Augusta, nowy system polityczny, tzw. „pax romana" przyczynia się do konsolidacji i rozwoju imperium rzymskiego — rozpoczyna się krótki okres koniunktury gospodarczej.

August, który podobnie jak Cezar chciał uchodzić za przyjaciela ludu, lawirował pomiędzy różnymi grupami społecznymi opierając się w zasadzie na klasach posiadających.

W trosce o popularność obdarzał August plebs rzymski co miesiąc bezpłatnie zbożem, rozdawał niezamożnym obywatelom zasiłki pieniężne, urządzał wspaniałe igrzyska i uroczystości jak np. zorganizowane w 17 roku p.n.e. tzw. „ludi saeculares", na chwałę zakończenia i rozpoczęcia nowego stulecia. Równocześnie wzmagał się ucisk niewolników, zarządzenia Augusta szły w kierunku wzmocnienia władzy pana nad niewolnikiem. Potwierdzał cesarz swymi zarządzeniami niewzruszoność prawa rzymskiego, które ustanawiało właściciela niewolników panem ich życia i śmierci. Ustawy lex Aelia Sentia i lex Fugia Canina ograniczały możliwości wyzwalania niewolników, zwłaszcza uchwała Senatu aktualizowała dawne prawo republikańskie, które przewidywało zbiorową odpowiedzialność wszystkich niewolników przez skazanie ich na śmierć, w razie zabójstwa ich pana [33]).

Nowy ustrój był otwartą dyktaturą właścicieli wobec niewolników; ustrój ten potrzebował nowej doktryny, któraby umac-

niała nowostworzone imperium. Już za czasów Augusta wyraźne są usiłowania stworzenia oficjalnej religii uzasadniającej istnienie nowego ustroju politycznego; działała tu niewątpliwie tradycja, a w jeszcze większym może stopniu doświadczenie i przykład monarchii hellenistycznych, gdzie osoba panującego była utożsamiona z osobą boską i odpowiednio czczona [34]).

Jednakże narzucona z góry oficjalna religia nie znachodziła wyznawców, nie przemawiał do szerokich mas propagowany urzędowo kult cesarzy. Szerokie rzesze społeczeństwa rzymskiego odwracały się od państwowej religii deifikującej znienawidzonych władców, których potęga zależna była od stopnia zaspokojenia żądań wojska. Cesarstwo rzymskie musiało zrodzić nową doktrynę, któraby wyrażała aspiracje i pragnienia szerokich mas. Taką doktryną znękanych i uciemiężonych było chrześcijaństwo [35]). Pomimo niewiary w wybawienie doczesne, początkowo była doktryna chrześcijańska przepojona nienawiścią do ziemskiego padołu płaczu, była oskarżeniem starego świata, pałała pragnieniem zemsty za poniżenie nędzarzy; było wówczas chrześcijaństwo „jednym — jak mówi Engels — z najbardziej rewolucyjnych elementów w dziejach ducha ludzkiego".

Wielorakie były źródła ideowe chrześcijaństwa. „Nowa religia światowa — pisze Engels — chrześcijaństwo, powstała już niepostrzeżenie ze zmieszania uogólnionej teologii wschodniej, zwłaszcza żydowskiej, ze zwulgaryzowaną filozofią grecką, zwłaszcza stoicką".

Masy ludności cesarstwa rzymskiego odwracając się od smutnej rzeczywistości chętnie przyjmowały różnorodne poglądy mistyczne płynące ze Wschodu wraz z kupcami i żołnierzami. Rozpowszechniały się w Rzymie kulty małoazjatyckie i syryjskie, jak kult Wielkiej Macierzy, kult boga Attisa, bogini Ma, egipskiej bogini Izydy, irańskiego boga światła Mitry itd. Żywa też była w Rzymie idea mesjanizmu judejskiego, głosząca przyjście na świat Mesjasza — Odkupiciela [36]). Z tych różnorodnych wierzeń, mitów, proroctw oraz ze strzępów filozofii greckiej ukształtowała się treść nowej doktryny.

Chrześcijaństwo wzięło z platonizmu idealistycznego przekonanie o wyższości świata duchowego nad materialnym, z nauki Arystotelesa koncepcję boga, jako pierwszej przyczyny, ze stoicyzmu pogląd, że świat materialny jest przesycony duchem, z filo-

zofii cyników obojętność dla rzeczy doczesnych, wreszcie z judaizmu mesjanizm i monoteizm.

Poza krystalizującą się treścią religijną pierwotna doktryna chrześcijańska zawierała w sobie otwarcie rewolucyjne poglądy i utrzymała ten charakter do połowy II wieku, tj. do momentu, kiedy chrześcijaństwo utraciło swój radykalizm w miarę rozszerzania się kręgu wyznawców wśród członków klas posiadających.

Śladami radykalizmu pierwotnej doktryny są ustępy Ewangelii Łukasza, zawierające przypowieść o Łazarzu, który idzie do nieba dlatego, że był biedny na ziemi i o bogaczach, którzy są potępieni za zbytnie troszczenie się o dobra doczesne. Cytuje Łukasz słowa Jezusa skierowane przeciwko bogatym: „Jakże trudno tym, co mają bogactwa wnijść do królestwa Bożego. Albowiem łatwiej jest przejść wielbłądowi przez ucho igielne, niż bogaczowi wnijść do królestwa Bożego". Lub kazanie na górze, kiedy Jezus mówi: „Błogosławieni ubodzy, bo wasze jest królestwo Boże. Błogosławieni, którzy teraz łakniecie, bo będziecie nasyceni, błogosławieni, którzy teraz płaczecie, albowiem będziecie się weselić... wszakże biada wam bogaczom, bo macie pociechę waszą. Biada wam, którzyście się nasycili, albowiem łaknąć będziecie. Biada wam, którzy się teraz śmiejecie bo będziecie się smucić i płakać".

Nie tylko odnosiło się krytycznie pierwotne chrześcijaństwo do bogactwa i prywatnej własności, ale głosiło również potrzebę współżycia wiernych w ramach komunistycznych gmin: „Wszyscy też — mówią *Dzieje Apostolskie* — którzy wierzyli, byli pospołu i wszystko mieli wspólne. Osiadłości i majętności sprzedawali i podzielali nimi wszystkie jako każdemu było potrzebne".

Idea życia wiernych w komunistycznych gminach nie dawała się dobrze pogodzić z instytucją rodziny; stąd jej krytyka jeszcze w Ewangelii Łukasza, związana z ideałem ascezy: „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki i żony, dzieci i braci i sióstr, a nadto i życia swego, nie może być uczniem moim".

Specjalnie wrogo odnosili się pierwotni chrześcijanie do państwa rzymskiego, którego ciężar najdotkliwiej odczuwali niewolnicy, nędzarze i ludy podbite. W *Apokalipsie* Rzym występuje pod nazwą „wszetecznicy babilońskiej", którą czeka zguba za jej

grzechy. W fantastycznych wizjach maluje najstarszy dokument chrześcijaństwa, *Apokalipsa*, nienawiść do Rzymu pierwszych chrześcijan, którzy gardzili ustrojem, ufni, że moce niebieskie rychło przyniosą zagładę znienawidzonemu światu.

Ogólnoludzki miało charakter pierwotne chrześcijaństwo mówiąc do swych wyznawców językiem nędzarzy i wyzyskiwanych, że nie ma ani Hellenów, ani Judejczyków, ale „wszystko i we wszystkim Chrystus".

11. Porozumienie

W miarę rozszerzania się doktryny, jej radykalizm, nieustępliwa postawa chrześcijan, nienawiść do ustroju, nieprzejednany stosunek do obcych kultów — musiały wywołać ostre sprzeciwy władzy rzymskiej.

Rozpoczął się okres prześladowań, Tacyt powiada, że Neron „podsunął winowajców i zastosował najbardziej wyszukane kary wobec znienawidzonych za ich niegodziwość ludzi, których naród nazywa chrześcijanami. Człowiek, od którego pochodzi ich nazwa — Chrystus — został za rządów Tyberiusza stracony przez prokuratora Poncjusza Piłata, a zdławiony chwilowo szkodliwy zabobon rozlał się i rozprzestrzenił nie tylko w Judei, gdzie był powstał, ale i w Rzymie, dokąd ze wszystkich stron spływają i znajdują posłuch i ujście wszelkie ich bezeceństwa i bezwstydne praktyki. W ten sposób zrazu ujęci zostali ci, którzy przyznali się sami, (że są chrześcijanami) a potem wedle ich wskazówek olbrzymia liczba innych. Dowiedziono zbrodni nie tyle dotyczącej pożaru, ile nienawiści do rodzaju ludzkiego".

Jednakże z biegiem lat bardziej ugodowy charakter doktryny chrześcijańskiej zahamował prześladowania; zmieniła się taktyka cesarzy, poczęła kiełkować myśl o porozumieniu cesarstwa z chrześcijaństwem. Począwszy od połowy II wieku traci chrześcijaństwo swój radykalizm: w miejsce nienawiści mówi się o przebaczeniu i miłości wrogów, toleruje się bogactwo, następuje stopniowa likwidacja pierwotnej organizacji gminy chrześcijańskiej, będą wreszcie zabiegać chrześcijanie o zaufanie władzy zapewniając o swej lojalności. Zanik radykalizmu społecznego religii chrześcijańskiej był wynikiem oddziaływania na doktrynę nowych jej wyznawców, rekrutujących się z warstw ludności średniozamożnej.

Czyniąc ustępstwa na rzecz klas posiadających stało się chrześcijaństwo najlepszym środkiem kierowania masami biedoty i utrzymania stałości istniejącego systemu społecznego. Chrześcijanstwo z doktryny postępowej potępiającej ostro bogactwo staje się doktryną kompromisu, akceptuje istniejące nierówności społeczne, odraczając ich wyrównanie do życia pozagrobowego, nie według woli ludzkiej, ale według uznania „wszechmocnego".

Dla uzasadnienia tego ugodowego stanowiska powołuje się kościół na takie autorytety, jakimi są apostołowie Piotr i Paweł. Ich pisma pełne są nawoływania do pokory i cierpliwego podporządkowania się władzy pana i państwa. Wymowne są słowa Piotrowe: „Sługy, bądźcie poddani panom we wszystkiej bojaźni, nie tylko skromnym i dobrym, ale też i niegodnym, bo to jest łaska, jeśli kto dla sumienia bożego odnosi frasunek, cierpiąc niesprawiedliwie. Bo co za chwała, jeśli grzesząc, a policzkowani będąc, cierpicie. Ale — jeśli dobrze czyniąc, cierpliwie znosicie, to jest łaska u Boga". „Wszelka dusza — mówi apostoł Paweł — niechaj będzie poddana wyższym zwierzchnościom. Albowiem nie masz zwierzchności jeno od boga, a które są od boga są postanowione... Przeto, kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu bożemu".

Wyłaniała się platforma porozumienia między wyznawcami nowej doktryny a cesarstwem, potrzebowało bowiem cesarstwo rzymskie nowej religii państwowej, natomiast chrześcijanie skłonni już byli rezygnować ze swego radykalizmu społecznego.

W połowie II wieku w Rzymie, podczas rządów Antonina Piusa publicznie występował obrońca chrześcijaństwa Justyn, głosząc lojalność chrześcijan wobec władzy [37]).

Stanowisko tolerancyjne cesarza Antonina Piusa wobec chrześcijan oraz zapewnienia lojalności Justyna świadczą, że już w połowie II wieku n.e. istniały próby wykorzystania chrześcijaństwa dla spraw państwowych. Nie doprowadziły one wtedy do rezultatu, bo widocznie chrześcijaństwo było jeszcze za słabym partnerem, tak że następny cesarz (Marek Aureliusz) stanie na stanowisku raczej likwidacji chrześcijaństwa, aniżeli pozyskania w nim sprzymierzeńca.

Ale nawet i wtedy nie zrezygnowano z myśli porozumienia z chrześcijaństwem, czego dowodem są ostatnie zdania *Słowa*

prawdziwego, które miało być oficjalnym oskarżeniem chrześcijan. Na polecenie bowiem Marka Aureliusza Celsus, zwolennik filozofii stoickiej napisał *Słowo prawdziwe*, aby wykazać absurdalność nowej doktryny. Jednakże mimo gryzącej ironii i nieukrywanej nienawiści wobec chrześcijan kończy swe dzieło Celsus wezwaniem do lojalności: „Popierajcie cesarza wszelkimi siłami, jakimi rozporządzacie, dzielcie z nim obronę prawa; walczcie za niego, gdy wymagać tego będą okoliczności; pomóżcie mu w dowodzeniu wojskiem. Aby osiągnąć ten cel przestańcie rezygnować ze służby obywatelskiej i wojskowej, bierzcie udział w wykonywaniu obowiązków społecznych, by ocalić praworządność i aby zachowana została prawdziwa pobożność".

Pod koniec II wieku pojawiają się już pierwsze utwory teoretyków filozofii chrześcijańskiej, którzy oprócz zagadnień dogmatycznych zajmują się też kwestią społeczną, stojąc na stanowisku pogodzenia doktryny z istniejącym ustrojem społecznym. Do tych filozofów należą K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i żyjący na przełomie II i III wieku oraz jego uczeń Origenes (185—254), działający również w Aleksandrii. Pierwszy z nich usiłował pogodzić chrześcijaństwo ze stoicyzmem głosząc, że zadaniem stoików było przygotowanie podłoża dla nowej religii; według niego dzieje ludzkości wyrażają stopniowy rozwój religii, przy czym chrześcijaństwo zamyka dzieło postępu ludzkości. Jednakże ideałem Klemensa Aleksandryjskiego był nie asceta, ale mędrzec stoicki, wolny od wzruszeń i namiętności, pragnący jedynie miłości boga i prawdy.

Starał się Klemens przystosować doktrynę chrześcijańską dla potrzeb klas panujących, nie negował ani nie zwalczał instytucji rodziny — przeciwnie, nauczał, że w rodzinie można uzyskać pełnię doskonałości, a nakaz wyzbycia się bogactwa tłumaczył jako nakaz pozbycia się tylko chciwości. W swoim traktacie *Czy człowiek bogaty może być zbawiony* usiłował nadać nową interpretację słowom Ewangelii, potępiającym bogactwo. Odmiennie od swoich poprzedników rozumiał Klemens zwroty: „...bogacz nigdy nie wejdzie do Królestwa Niebieskiego" oraz „sprzedaj to co masz i cenę tego oddaj ubogim". Tych nieprzychylnych dla bogaczy słów już nie tłumaczył dosłownie, jako potępienie bogactwa w ogóle, ale jako potępienie chciwości i przywiązania do bogactw [38]). „Otóż — powiada Klemens — słowa te o bogaczach, że trudno im wnijść do królestwa, należy pojmować w sposób bardziej docie-

kliwy, a nie nierozumnie, po prostacku i zbyt dosłownie. Intencją ich bowiem jest wyrażenie głębszej myśli. I zbawienie nie polega na rzeczach zewnętrznych, ani też na tym, czy jest ich wiele, czy mało; czy są dobre, czy ogromne; czy sławne, czy niesławne; czy przynoszą zaszczyt, czy ujmę — ale na cnocie duszy: na wierze, nadziei, miłości, życzliwości braterskiej, wiedzy, łagodności, skromności i prawdzie, bo za nie właśnie nagrodą jest zbawienie".

Stanowisko Klemensa uzyskało uznanie kościoła.

Drugim z filozofów wczesnego chrześcijaństwa był O r i g e n e s, którego poglądy zbliżały się do doktryny Klemensa przy większym uwzględnieniu nauk matematycznych i przyrodniczych. Optymistycznie nauczał, że dusze ludzkie wyszedłszy z boskości, muszą do niej wrócić po dłuższej, czy krótszej wędrówce, i że nawet najbardziej zbłąkane dusze znajdą w boskości ostateczne ukojenie. Wzorem stoików widział Origenes rozwiązanie problemów społecznych przez stworzenie ogólnoludzkiej społeczności w oparciu o boskie prawa natury. Największe jednak zasługi Origenesa leżały w dziele pojednania wiedzy starego świata z doktryną chrześcijańską; on to, jak mówi Porfiriusz „w swych poglądach na sprawy społeczne i teologię był zwolennikiem filozofii helleńskiej, przystosowując do światopoglądu Hellenów obce im mity". Trzy wieki później potępi kościół owe usiłowania Origenesa.

Kompromisowe tendencje, zmierzające do pogodzenia doktryny chrześcijańskiej z filozofią stoicką i interesami klas posiadających spotykały się ze sprzeciwami. W końcu II i początku III wieku prawnik kartagiński T e r t u l i a n wystąpił przeciw oportunizmowi domagając się przywrócenia zasad i praktyki pierwszych chrześcijan. Jednakże stanowisko Tertuliana nie znalazło już uznania w oficjalnym kościele; dowiadujemy się o nim, że: „Po wielu latach gorliwej i pełnej talentu pracy dla sprawy religii chrześcijańskiej, nie chcąc uznać łagodnej praktyki Kościoła względem grzeszników — odpadł do montanizmu".

Obiektywne warunki uzasadniały stępienie radykalizmu doktryny chrześcijańskiej.

Po okresie krótkiego ożywienia gospodarczego, uległo imperium rzymskie regresji gospodarczej, która wynikała z nierozwiązanych sprzeczności społecznych, gospodarczych i politycznych tego olbrzymiego państwa. Kryzys gospodarczy pogorszył przede

wszystkim położenie warstw średnich, które poszukując rozwiązania gnębiących ich trudności, zwracają swoją uwagę ku doktrynie chrześcijańskiej. Następuje silny wzrost liczebny nowych wyznawców religii chrześcijańskiej, rekrutujących się z warstw średniozamożnych obywateli rzymskich; pod ich wpływem łagodniały akcenty potępiające wszelkie bogactwo a zachowana zostaje jedynie krytyka nadmiernego gromadzenia bogactw, będących źródłem użycia i rozpusty. Z drugiej strony religia chrześcijańska daje rękojmię uspokajającego oddziaływania na masy pracujące przez głoszenie zasad cierpliwego i posłusznego znoszenia trudów i niedostatków oraz podporządkowania się władzy przełożonej, obiecując za to wieczną szczęśliwość w życiu pozagrobowym.

Kiedy próby przywrócenia atrakcyjności religii państwowej i odbudowania jej na nowych zasadach przez Dioklecjana okazały się nikłe — równoczesny rozwój chrześcijaństwa narzucał konieczność uznania doktryny i jej organizacji przez państwo. Dostrzegając w chrześcijaństwie pomoc realną w kierowaniu światowym imperium ogłasza Konstantyn w roku 312 tzw. edykt mediolański, zapewniający całkowite równouprawnienie wszystkich wyznań, a przede wszystkim swobodę wyznania dla chrześcijan, którym równocześnie zwrócono skonfiskowane ziemie, kościoły i cmentarze. Zawarto ugodę między dwiema zwalczającymi się instytucjami w celu utrzymania rozpadającego się wskutek zagrożenia od wewnątrz i zewnątrz imperium. Jedynowładca oraz nieliczna elita wysokich urzędników wojskowych i bogaczy porozumiała się z szeroką warstwą średniozamożnych obywateli rzymskich, którzy opanowali organizację kościoła chrześcijańskiego [39]). Teraz, kiedy cesarz wyrzekł się pretensji do nieograniczonej władzy w zakresie religii swoich poddanych, mógł Kościół chrześcijański popierać jego działania polityczne, tym bardziej, że „chrześcijanie — jak mówi Lenin — uzyskawszy pozycję religii państwowej „zapomnieli o naiwnościach" pierwotnego chrześcijaństwa z jego duchem demokratyczno-rewolucyjnym".

12. Upadek Imperium

Próby uzdrowienia cesarstwa przeprowadzane przez Dioklecjana wbrew chrześcijaństwu oraz reformy Konstantyna, realizowane w oparciu o kościół chrześcijański nie mogły jednak

zahamować nieuchronnego upadku cesarstwa a zwłaszcza jego zachodniej części.

Kryzys gospodarczy wyraźny już w III wieku stale się pogłębiał doprowadzając do ruiny rolnictwo, przemysł i handel. Deruta gospodarcza obok wojen zaborczych, walk domowych i szalejących chorób, powodowała depopulację w Rzymie i w prowincjach.

Upadek gospodarczy i polityczny imperium rzymskiego dawał przewagę nad państwem kościołowi, który rozwijał się i krzepł na przełomie IV i V wieku. W okresie tym działają i nauczają dwaj przedstawiciele myśli chrześcijańskiej: Ambroży i Augustyn, którym kościół w dowód uznania nadał tytuł świętości; ich doktryny znaczą wyraźnie etapy walki kościoła o supremację nad państwem.

Ambroży, biskup Mediolanu w latach 374—397 wykorzystał praktycznie dla polityki kościoła tezę o autonomii kościoła w sprawach duchowych. Uznawał jeszcze Ambroży władzę cesarza w sprawach świeckich, przyznając mu prawo dysponowania majątkiem swoich poddanych, ale jednocześnie podkreślał, że w sprawach duchowych kościół posiada jurysdykcję nad wszystkimi chrześcijanami łącznie z cesarzem, który będąc synem kościoła, „jest w kościele, a nie ponad kościołem", i że duchowni nie tylko mają prawo, ale i obowiązek potępiać niemoralne uczynki władców świeckich. Ponadto kwestionował biskup prawo panującego do dysponowania majątkiem kościelnym. W swoich listach do cesarza Walentyniana w sprawie sporu o bazylikę mediolańską z Arianami, których popierała matka cesarza, stanął biskup na stanowisku, że majątek kościelny podlega wyłącznej dyspozycji kleru. „Nie obciążaj się Imperatorze — mówił Ambroży — myślą, że masz jakieś władcze prawo do rzeczy bożych. Nie wynoś się, lecz jeśli chcesz dłużej panować bądź uległy bogu... Do cesarza należą pałace, do biskupa kościoły". Wykluczał bowiem interwencję władzy świeckiej w sprawy majątków kościelnych, zasłaniając się potrzebą świadczenia przez kościół pomocy biednym.

Przeprowadził Ambroży praktycznie zasadę niezależności kościoła od państwa opierając się o ludność, która w kościele widziała jeszcze organizację chroniącą ją od samowoli władzy, biurokracji i wojska.

W okresie jeszcze bardziej pogłębiającego się upadku imperium rzymskiego działa młodszy od Ambrożego, uczeń jego Augustyn (354—430), późniejszy biskup Hippony w północnej Afryce. W okresie tym wzmagają się najazdy barbarzyńców na granice cesarstwa, w 378 roku wojska rzymskie zostały rozbite przez Gotów pod Adrianopolem, a cesarz padł na polu walki, w 406 roku plemiona barbarzyńskie przeszły Ren i spustoszyły Galię, w 408 roku Gotowie pod wodzą Alaryka ruszyli na Italię, podchodząc pod bramy Rzymu, skąd odstąpili z olbrzymim okupem, aby za trzecim razem zdobyć Rzym [40]).

Główne dzieło Augustyna, pisane w latach 412—427 pod wrażeniem splądrowania Rzymu przez Alaryka, pt. *De civitate Dei* (O Państwie Bożym), było początkowo pomyślane jako odpowiedź na zarzuty pogan, że Rzym został zniszczony z powodu porzucenia kultu dawnych bogów. W miarę pisania Augustyn rozwinął w swej pracy poglądy kościoła na państwo. Wyraził on pogląd na cel i znaczenie rozwoju ludzkości nakreślając obraz jej przeszłości, teraźniejszości oraz wizję przyszłości. W historii ludzkiej widział walkę dwóch porządków rzeczy, z których jednym jest państwo boże (civitas dei), a drugim państwo ziemskie (civitas terrena). Pierwsze pochodzi od Abla, następnie przez patriarchów, sędziów, królów i proroków ciągnie się aż do Chrystusa i jego kościoła. Drugie zaś wywodzi się od Kaina i przez późniejsze wielkie monarchie Asyryjczyków, Babilończyków, Persów, ciągnie się aż do Greków i Rzymian.

Przeciwstawienie dwóch porządków miało uzasadnić nadrzędność kościoła wobec państwa. Uczył, że władza państwowa organizując społeczeństwo w oparciu o niskie instynkty człowieka jest panowaniem zła i grzechu, z drugiej strony zaś „państwo boże" organizuje społeczeństwo w oparciu o nadzieję zbawienia duszy, dla osiągnięcia wiecznego pokoju w niebie; między państwem bożym i świeckim toczy się ustawiczna walka, z której zwycięsko wyjść musi „państwo boże". Przygotowywał Augustyn doktrynę o teokratycznym państwie chrześcijan, w którymby rządziła organizacja kościoła, jedynie powołana do zbudowania państwa bożego [41]). Nie wyrzekł się jednak współpracy władzy religijnej z cywilną tłumacząc posłuszeństwo władzy państwowej następstwem grzechu. Stosowanie przymusu i siły przez państwo świeckie wyjaśniał wiernym biskup Hippony jako karę zesłaną

przez boga za grzechy ludzkie. Podobnie głosił, iż ludzie z natury są wolni i równi i tylko w następstwie ich grzechów zostali pozbawieni wolności.

Nakazywał Augustyn cierpliwe znoszenie krzywd w państwie ziemskim w imię przyszłej szczęśliwości, uczył, że kornie poddając się swej doli człowiek może liczyć na łaskę nieba w przyszłym życiu. Traktując również niewolnictwo jako następstwo grzechu uważał za rzecz ważniejszą doskonalenie niewolnika pod względem moralnym i religijnym niż danie mu równości społecznej [42]).

W doktrynie Augustyna został sformułowany postulat podporządkowania władzy świeckiej kościołowi, uznano, że z chwilą powstawania kościoła nastąpił punkt zwrotny w historii ludzkości, od którego począwszy panstwo może być tylko państwem chrześcijańskim. Zadaniem jego jest wspomagać społeczność chrześcijańską w dążeniu do osiągnięcia duchowej doskonałości.

Nowe postulaty wysunął kościół w momencie, kiedy imperium rzymskie dotknięte było śmiertelną chorobą.

Zupełny był rozkład imperium rzymskiego, wyzwoleńcy i niewolnicy przechodzili na stronę barbarzyńców, nawet wolni szukali schronienia przed bezprawiem i samowolą urzędników — porzucała ludność granice imperium, aby oddać się pod opiekę wrogów. Fakt, że u barbarzyńców rozpoczynał się dopiero proces rozbicia społeczeństwa na klasy, był przyczyną łagodniejszego traktowania u nich niewolników w porównaniu do Rzymu. Nic więc dziwnego, że niewolnicy, a nawet ludność wolna nie mogąc znieść nadmiernego wyzysku klas panujących, w okresie najazdów germańskich na Rzym, przechodziła do najeźdźców. Witali niewolnicy atakujących barbarzyńców widząc w nich swych obrońców, otwierali im bramy miast rzymskich i w nienawiści do imperium przyłączali się do barbarzyńskich hufców.

S a l w i u s z S a l w i a n u s powiada: „Masy ludności są obdzierane przez niewielu, którym ściąganie danin państwowych daje sposobność do świetnego łupu, bo zasłaniając się tytułem należytości skarbowej, zysku dla siebie szukają. Robią to nie tylko najwyżsi urzędnicy, ale prawie i najniżsi; nie tylko wyrokujący o czym, ale i ich podwładni. Czyż jest, już nie miasto, ale mieścina lub wioska, gdzieby nie było tylu tyranów, ilu jest członków kurii?... Czyż jest jakie miejsce, gdzieby najmożniejsi obywatele nie pożerali wnętrzności wdów i małoletnich?...

Zrujnowani są (zdzierstwem i nadużyciami) biedni, jęczą wdowy, poniewierają się sieroty, tak, że wielu z nich bynajmniej nie z niskiego rodu pochodzący i wykształceni do nieprzyjaciół (przechodzą), by nie zginąć od udręczeń, jakie im zadaje prześladowanie ze strony państwa... Szukają oczywiście u barbarzyńców ludzkości nie mogąc znieść barbarzyńskiej nieludzkości u Rzymian. A chociaż różnią się od tych, do których uchodzą, obyczajem i językiem... wolą przecież u barbarzyńców znosić odmienny tryb życia, aniżeli srożącą się niesprawiedliwość u Rzymian. To też uchodzą wszędzie, czy to do Gotów, czy do Bagaudów, czy do innych gdziekolwiek panujących barbarzyńców i nie żałują, że powędrowali. Wolą bowiem żyć swobodnie pod pozorem niewoli, aniżeli być niewolnikami pod pozorem wolności. Tak więc miano obywatela rzymskiego, niegdyś nie tylko wysoko cenione, ale i za wielkie sumy kupowane, obecnie ludzie z własnej woli odrzucają, uciekają przed nim. Uchodzi już ono nawet nie za coś błahego, ale nawet za coś odstraszającego".

Dla łatwiejszej obrony granic podzielono imperium w 325 roku na Cesarstwo Wschodnie i Zachodnie, które tylko formalnie stanowiło jedną całość, faktycznie zaś powstały dwa odrębne państwa. Cesarstwo Zachodnie nie mogąc wytrzymać naporu barbarzyńców upadło w 476 roku, wschodnie zaś przetrwało do 1454 roku przechowując kulturę antyczną.

Anarchia i upadek Cesarstwa Zachodnio-Rzymskiego dały papieżowi Grzegorzowi Wielkiemu sposobność przyjścia z „teoretyczną pomocą" rozsypującej się organizacji państwowej i wysunięcia doktryny o uniwersalnym państwie.

Wybrany w 590 roku papieżem, zaczął Grzegorz Wielki rozwijać ożywioną działalność w kierunku umocnienia władzy papieża wewnątrz organizacji kościelnej, jak i na zewnątrz, wobec władzy świeckiej. To umocnienie pozycji papiestwa w stosunku do władzy świeckiej, nie trudne w okresie zupełnego osłabienia państwa, czyni Grzegorz z myślą, aby autorytetem głowy kościoła podtrzymywać upadający autorytet władzy świeckiej. W traktacie *Regnum Pastorale* oraz w listach do biskupów występował papież przeciw krytyce panującego przez poddanych, nawet jeżeli uczynki władcy świeckiego będą godne potępienia; uzasadniał swoje stanowisko boskim pochodzeniem władzy uważając, że jeśli poddani będą krytykować panującego, to krytyka taka może się przero-

dzić w krytykę tego, który tę władzę ustanowił, a więc w krytykę boga.

Nie były obojętne dla kościoła zagadnienia władzy świeckiej.

Poczuł się obecnie kościół na tyle silny, aby na gruzach imperium rzymskiego, myśleć o władzy światowej, stąd też w doktrynie Grzegorza zarysowana jest koncepcja wspólnej władzy dla całego chrześcijaństwa, którą realizować będą jego następcy. Antyczna myśl stoików o jednej wielkiej społeczności ludzkiej, światowa monarchia Aleksandra Wielkiego oraz uniwersalne imperium rzymskie — znajdą obecnie naśladowców w kościele.

NOTY

ROZDZIAŁ II.

str.

[1]) Nie można zgodzić się z J. Pirenne, Civilisations antiques, 1951, str. 125 i nast., który panowanie arystokracji w starożytności przy istnieniu niewolnictwa nazywa feudalizmem np. omawiając Babilonię, czy też cywilizację achajską. Pirenne strukturę władzy przyjmuje w zasadzie za podstawę swej periodyzacji, pomijając istotę państw starożytności 22

[2]) Propyläen Weltgeschichte 1931, str. 177 i nast. oraz Weltgeschichte, Geschichte des Orients, 1910, str. 521 i nast. znachodzimy szeroko omówioną najwcześniejszą historię Chin 23

[3]) Mao-Tse-Tung, Izbranyje Proizwiedienije, 1953, III. str. 138. W oparciu o prace Mao-Tse-Tunga przyjąłem granicę między niewolnictwem a feudalizmem w Chinach 26

[4]) Omówienie kierunków filozoficznych, w których można odnaleźć poglądy polityczne znachodzimy: E. V. Zenker, Geschichte der Chinesischen Philosophie, 1926, Richard Wilhelm, Chinesische Philosophie 1929, H. Hackmann Chinesische Philosophie 1927 . . . 29

[5]) H. Haas, Das Spruchgut Kung Tszes und Lao-Tszes, 1920, str. 48, podaje tłumaczenie słowa „tao" w różnych językach europejskich; dla przykładu podaję: Weg, Grande Voie du Monde, Lauf der Dinge, Weltordnung, Weltgesetz, Natur, Great Creating Nature, Gottnatur, Naturlauf, Naturgesetz, Macht, Wort, Logos, Vernunft, Ratio, La Raison, Raison supreme universelle, Reasom, Weltvernunft, Urvernunft, Weltseele, Allseele, Vernunftprinzip, Sinn, Wahrkeit, Wisdom, Right, The Principle of Right, Vorsehung, Providence, Clarity, Love 30

[6]) Richard Wilhelm, Lao-Tse und der Taoismus, 1948, str. 67 i nast. omawiając doktrynę polityczną Lao-Tse wykazuje, że uznawał on hierarchiczną budowę społeczeństwa, począwszy od jednostki, poprzez rodzinę, gminę, państwo, przy czym ludzkość stanowi najwyższy związek. Tak więc państwo jest jednym z ogniw składających się na ludzkość. Podobnie jak poszczególne osoby są członkami rodzin, tak państwa są członkami ludzkości. Autor wykazuje, że rezultatem tej koncepcji jest potępienie wojen agresywnych przez Lao-Tse dla którego najwyższym ideałem jest osiągnięcie pokoju 32

[7]) W języku polskim ukazał się przekład Czuang-Tsy, 1953, dokonany przez W. Jabłonskiego, J. Chmielewskiego i O. Wojtasiewicza. Na uwagę zasługuje wstęp do tłumaczenia, pióra W. Ja-

str.

błońskiego, w którym przeprowadził naukową analizę taoizmu na tle innych kierunków starożytnych Chin 32

[8]) Richard Wilhelm, Kung-Tse, Leben und Werk, 1922 i we wznowionej pracy pod tym samym tytułem 1950, usiłuje na gruncie pism Konfucjusza wykazać, że doktryna ta jest zwartym i przemyślanym systemem. Analogie, z europejską myślą polityczną są modernizacją, która występuje w pracach tego autora, nie umniejsza to jego zasług dokonania tłumaczeń i komentarzy tekstów. Powstanie, rozwój i zmiany doktryny Konfucjusza na tle innych kierunków i ze stanowiska przydatności doktryny dla klas panujących, znachodzimy w F. Biallas — Konfuzius und sein Kult, 1928, O. Franke, Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas u. der chinesischen Staatsreligion. 1920 oraz G. Maspero, La Chine antique. 1927 34

[9]) W literaturze europejskiej istnieją niesłuszne tendencje oceniania Mo-Ti, jako prekursora socjalizmu m. i. A. David, Socjalisme Chinois. 1907, lub A. Forke, Mo-ti. 1922 39

[10]) Koncepcji konfucjańskiej porządku naturalnego, sprawowanego przez ludzi „jen-tsze-tszou-yi" — przeciwstawiano koncepcję rządów prawa „fa-tsze-tszou-yi", której wyznawcy zgrupowani byli w szkole prawa Fa-Kia tzw. legiści, byli to ludzie czynnej polityki. W zasadzie przyjmowali legiści, że natura ludzka jest słaba i zła i stąd kult silnej władzy. Wedle pracy J. Escarra, La conception chinoise du droit, Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique, 1935 Nr. 1—2 str. 1—73, najstarszym przedstawicielem szkoły prawników jest Kouan-Tczong (umarł 643 p. n. e.), twórca kodeksu karnego z Tczeng. Następnie wśród legistów wymienia się Li-Kusi (424—387 p. n. e.), autora kodeksu, który po raz pierwszy objął całe ustawodawstwo cesarstwa Chin. W połowie wieku czwartego pojawiają się prawie równocześnie największe nazwiska szkoły: Tcze-Kiao oraz Tczen-Pou-Hai, który wielki wywarł wpływ na ewolucję prawa w duchu szkoły prawniczej. Ostatni legiści występują z początkiem III wieku: Li-Seu i Han-Fei-Tsen, ten ostatni najsławniejszy ze wszystkich, którego znaczenie w filozofii chińskiej przyrównuje się do Konfucjusza, Lao-Tse i Mo-Ti. Zagadnienia te są omówione w pracy Wu-Kuo-Czeng, Ancient Chinese political theories, 1928, oraz Leang-Ki-Tczao, Conception du droit et theories des Legistes, 1926 42

[11]) W trzecim wieku Yin-Wen-Tsen przedstawiciel szkoły prawniczej zastosował starą doktrynę Tszen-ming o nadawaniu słowom oznaczeń dokładnych do norm prawnych. W literaturze silnie podkreśla się szczególnie wprowadzenie precyzji pojęć prawnych przez Yin-Wen-Tsen, zwraca na to uwagę M. Granet, La Pensé chinoise, 1934 oraz ten sam autor Quelques particularites de la langue et de la pensé chinoise, Rev. philos. 1920, str. 45, 98, 181 43

str.

[12]) Doktrynę Han-Fei-Tsen omawia Lin You-Tang. Han-Fei as a cure for modern China, rozprawa zawarta China's own critics, 1931, str. 68 44

[13]) Z dawnej literatury zasługuje na uwagę nieco przestarzała praca A. Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwickelung 1875 oraz źródła J. Muir, Original sanscrit Texts 1872. Z nowszej G. Courtillier, Les anciennes civilisations de l'Inde. 1930. S. Schayer, Indie starożytne. 1926 51

[14]) E. Słuszkiewicz, Państwo i społeczeństwo w dawnych Indiach. 1949. Omawia w oparciu o ostatnie badania stosunki społeczno-polityczne dawnych Indii 56

[15]) S. Schayer, Indie starożytne w świetle źródeł. 1926. Pieśń Rygwedy X, 90, 11 i 12.

Najstarszym tekstem mówiącym o kastach jest hymn o powstaniu świata z „kosmicznego pramęża" (purusza). Bogowie składają w ofierze puruszę; z poćwiartowanego ciała powstają substancje liturgiczne, istoty żyjące, słońce, księżyc itd., „Kiedy bogowie rozłożyli puruszę, ileż uczynili części? Co powstało z jego ust? Co powstało z jego ramion, co z jego lędźwi, jak nazwano to, co powstało z jego stóp? Stanem kapłańskim były jego usta, ramiona stały się stanem rycerskim, jego lędźwie gminem, z jego stóp powstał sudra" 57

[16]) W. I. Awdijew, Istoria Drewniewo Wostoka, 1948, str. 504, czytamy:

„Przeciw religii bramińskiej i kastowemu systemowi wystąpił buddyzm, powstały wg podań w VI wieku p.n.e. i szeroko rozpowszechniony, jak to widać z edyktów Aszoki, już w III wieku p.n.e. Buddyzm powstaje w okresie rozwoju ekonomiki i w znacznym stopniu handlu w niewolniczych Indiach, jako ideologiczny protest przeciw braminizmowi i utrwalonemu systemowi kastowemu, hamującemu rozwój społeczno-gospodarczych stosunków w Indiach. Szczególnie ostro występuje buddyzm przeciw kaście braminów. W nauce Buddy, znachodzimy protest przeciw uznawaniu każdego człowieka, urodzonego w kaście braminów — za kapłana". 60

[17]) H. Glasenapp, Brahma u. Budda, 1926, str. 138 i nast. przedstawia filozoficzne kierunki zwalczające się w połowie tysiąclecia p. n. e. oraz O. Strauss, Indische Philosophie, 1925, str. 116 i nast. omawia fatalizm Gonsali.

Materiały zebrane są w pracy P. Regnaud, Materiaux pour servir a l'histoire de la philosophie de l'Inde. Całość natomiast literatury do buddyzmu jest zestawiona u C. Ragamey, Buddistische Philosophie, 1950 60

[18]) W kulcie dżinizmu spotykamy często rzeźby świętych zupełnie nagich. Wydaje się, że wyznawcy Mahaviry naśladowali posągi greckie.

str.

Specjalna rzeźba Apollina archaicznego (520 p. n. e.) mogła być inspiracją dla sztuki dżinizmu. W miastach greckich Małej Azji krzyżowały się wpływy Indii z Helladą 61

[19]) W literaturze tekst kazania Buddy znachodzimy u H. Oldenberg, Budda, 1881, str. 129 i nast.; na tym tekście opiera H. Glasenapp op. cit. 63

[20]) M. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur, 1922 oraz H. Glasenapp, Die Literaturen Indiens, 1929, specjalnie str. 80 i nast. 65

[21]) Obserwacje Megastenesa o Indiach znamy od późniejszych autorów Strabona i Ariana, którzy opierali się na tych relacjach, oryginalne bowiem wiadomości Megastenesa zaginęły. Stosunki na dworze Czandragupty omawia w swej pracy O. Stein, Megasthenes u. Kauti-Ya 1921, wskazując na pewne różnice w ujęciu ustroju u Kautilji i Megastenesa 65

[22]) A. Hillebrandt, Altindische Politik, 1923, str. 16 i nast. omawia elementy Trivarga oraz zagadnienia porządku prawnego na tle ustroju starożytnych Indii 66

[23]) Problemem tym zajmuje się B. Kumar Sarkar, The political institutions and the Hindus, 1922, str. 88 i nast. oraz E. Washburn Hopkins, The social and military positions of the Ruling Caste in Ancient India 67

[24]) O wymianie handlowej miast Mezopotamii z miastami okolic Indusu pisze V. Gordon Childe, Postęp a archeologia, 1954, str. 106: ... około pięćdziesięciu lub więcej pieczęci sporządzonych w miastach doliny Indusu, zarówno jak i inne wyroby rękodzielnicze, a nawet naczynia, odkopano w ruinach miast Ur, Umma, Kish i Eshnunna w Mezopotamii w warstwach datowanych na lata między 2600 i 2100 p. n. e. W świetle tych odkryć niektóre pieczęcie i przybory toaletowe znalezione w miastach Indusu należy bezsprzecznie uznać za kopie przedmiotów importowanych z Mezopotamii Możemy twierdzić z całą pewnością, że dwie te pierwotne cywilizacje wymieniały między sobą towary, a przypuszczalnie i idee w stopniu bardzo ożywionym już w ciągu trzeciego tysiąclecia" 69

[25]) Chronologia przyjęta jest za uczonymi radzieckimi . . . 69

[26]) J. Pirenne, op. cit. str. 66 i nast. wykazuje, że wzrost Babilonii w okresie panowania Hammurabiego i jej nadrzędne stanowisko wobec innych państw łączy się z nadrzędnością boga Marduka wobec bóstw regionalnych. „Hegemonia Babilonii — pisze Pirenne — głęboko zmieniła charakter boga Marduka. Centralizacja polityczna i centralizacja religijna ... realizowały się równolegle" 70

str.

[27]) Kodeks Hammurabiego znaleziono w 1901, od tego czasu wiele prac poświęcono problematyce Kodeksu. W literaturze polskiej studia o Kodeksie ogłosili m. in. St. Estreicher, M. Schor. Całość dokumentów z epoki Hammurabiego znalezionych do 1923, wydano w czterotomowym wydawnictwie, Hammurabis Gesetz 1909—1923. Organizacje wymiaru sprawiedliwości w okręsie rządów Hammurabiego omawia M. C. Cölgeçen, Le Code d'Hammourabi, 1949, str. 67 i nast 70

[28]) B. Meissner Babylonien und Assyrien, 1920, str. 46 i nast. omawia proces kształtowania się doktryny teokratycznej w Babilonii na przykładzie historii tego państwa. Monograficzne opracowanie tego problemu znajdujemy w Christliebe Jeremias, Die Vergöttlichung der babyl. assyr. Könige 1929 71

[29]) Zróżnicowanie społeczne Żydów i jego przyczyny omawia M. Weber, Wirtschaftsgeschichte, 1923 str. 60 i nast. E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 str. 504, wykazuje dominującą rolę wielkich posiadaczy ziemskich, którzy uzależniali od siebie drobnych i średnich właścicieli, w okresie walk z Filistynami 76

[30]) Nie uważam, że Deuteronomium miało „wiążące znaczenie", jak mówi Gressmann — dla Żydów, i że w nim przejawił się „geniusz narodu" (H. Gressmann, Josia und das Deuteronomium, 1924, str. 337). Również nie podzielam przekonania (K. Galling, Die Israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt, 1929, str. 63), że Deuteronomium jest wyrazem przejścia od ustroju absolutnego do „konstytucyjnej, demokratycznej monarchii" 76

[31]) St. Estreicher, Najstarsze kodeksy prawne świata, 1931, str. 51 i nast. wykazuje, że elementy etyczne przenikały prawa żydowskie „Żaden naród nie wyłączając Persów ni Indów nie wykazuje w tych rozmiarach w swoich pomnikach literackich i prawnych powyższej supremacji etyki ponad prawem, a więc rysu tak wybitnie charakteryzującego naród wybrany..." (str. 53) 77

[32]) K. Koranyi, Powszechna Historia państwa i prawa, 1951, I. str. 5 wskazuje na rolę Nilu w tworzeniu państwowości 80

[33]) O kilka mil poniżej dzisiejszej stolicy Egiptu leżą gruzy starożytnego miasta Men-nofer (miejsce piękne). Miasto to poświęcone było bogu Ptah, nosiło przeto również jeszcze nazwę Haha-Ptah (przybytek Ptaha). Grecy pierwszą nazwę przekształcili na Memfis, drugą na Ajgiptos, z których pierwsza związała się tylko z miastem, druga zaś przeszła na cały kraj 80

[34]) Ustrój polityczny, jaki się wykształcił w Egipcie miał charakter despotycznej monarchii teokratycznej z faraonem jako najwyższym kapłanem, prawodawcą, wodzem i sędzią na czele. Nazwa faraon w języku

str.

egipskim oznacza rodzaj tytułu honorowego, składającego się z dwu wyrazów: per-o — wielki dom, lub far-ga — wielka siedziba. Pałac królewski był ogniskiem całego państwa i nazwa jego stała się określeniem samego władcy. Nazwa ta nie była używana przez Egipcjan i spotykamy ją dopiero w hebrajskich księgach 80

[35]) W tekstach pochodzących z pierwszej połowy trzeciego tysiąclecia czytamy: „Rozkosznie jest patrzeć na króla Mer-en-Re, gdy wzlatuje w niebo ozdobiony koroną boga Ra. Nabiodrnik na nim jako nabiodrnik Hathory, a pióra jego, jako pióra sokoła — Horusa. Tak ustrojony wstępuje on w niebo, pomiędzy swych współbraci bogów. Wzlatując w niebo, w kraj słoneczny, upadabnia się zmarły król do bogini nieba Hathor i boga słońca Ra" 81

[36]) W. I. Awdijew, op. cit. str. 256, wykazuje, że w okresie zaciekłej walki Egiptu o ochronę wojskowych i ekonomicznych pozycji na wielkich rynkach i drogach handlowych Przedniej Azji, kiedy faraonowie XIX dynastii bronią się przed naciskiem Hetytów, propagowano silnie kult i boskość władzy faraona wśród ludności. Na to wskazują napisy na licznych płytach z tego okresu we wschodniej delcie Nilu 81

[37]) Egipcjanin Sinuche mówi o rozmowie swojej z faraonem (dokument z XVIII wieku p. n. e.) „Bóg przemówił do mnie przyjaźnie... Ciało me osłabło, me serce nie było więcej w moim ciele i nie widziałem, czy żyję, czy też jestem umarły. Cóż to Pan mój mówi do mnie? nie mogę na to odpowiedzieć. Czuję jakby rękę boga..." 82

[38]) Ptahhotep był ministrem faraona Issi, przedostatniego monarchy dynastii V. W rzeczywistości pod firmą ministra kryje się zbiorowa twórczość wielu ludzi i pokoleń. W znanej nam formie zbiór pochodzi z około 2000 roku (początek XII dynastii). Myśli Ptahhotepa znajdujemy w tzw. papirusie Prisse od nazwiska odkrywcy archeologa francuskiego E. Prisse 82

ROZDZIAŁ III.

[1]) Istoria drewniewo mira, pod red. W. N. Djakowa i N. M. Nikolskiego, 1952 r., str. 254.

„Epoka mikeńska kończy się około 1100 roku p. n. e., 6 wieków przed Herodotem w wyniku większego przesunięcia się na południe drugiego wielkiego plemienia greckiego — Dorów. Te przesunięcia wojowniczych ale kulturalnie zacofanych górskich plemion Dorów, dokonywały się w XI wieku p.n.e. z Epiru do środkowej Grecji i na Peloponez. Jedna część Dorów wtargnęła do Tessalii i Argolidy, opanowała Mykeny i inne ośrodki; Dorowie częściowo zmieszali się z miejscową ludnością, częściowo ją ujarzmili. Mykeny zostały zniszczone i utraciły swoje znacze-

str.

nie jako wielki ośrodek kulturalny i polityczny. Druga część Dorów opanowała Lakonię i Messenię po długotrwałej i okrutnej walce, w wyniku której później w IX wieku p.n.e. w dolinie Eurotu w oparciu o ujarzmioną ludność miejscową, powstało prymitywne państwo Spartańskie".

„W okolicach opanowanych przez Dorów nastąpił chwilowy upadek kulturalny i gospodarczy, rzemiosło i sztuka zanikały. Jednakże późniejszy rozwój sił wytwórczych pobudził Greków do porzucenia brązu i przejścia do obróbki żelaza obficie występującego w samej Grecji i wyrabiania z tego metalu narzędzi i broni. W tym okresie zaczyna się w całej Grecji przejście od wieku brązowego do żelaznego (około 1100 roku p. n. e.) co stanowi wielki krok naprzód w procesie technicznego postępu" . . 89

[2]) T. Wałek-Czernecki, Historia gospodarcza świata starożytnego, t. II 1948, str. 37.

„Rzemiosło homerowe jest co prawda jeszcze mało zróżnicowane. Poeta wymienia tylko cztery kategorie zawodowe rzemieślników fizycznych: metalowców („chalkeus" dosłownie „brązownik" co dowodzi starożytności tego terminu sięgającego czasów, gdy brąz był głównym metalem użytkowym, podczas gdy w dobie homerowej żelazo w metalurgii zajęło pierwsze miejsce), rzemieślników budowlanych (tekton), garncarzy i pracowników skóry (skytotomos)" 90

[3]) G. Glotz, Histoire grecque, t. I, str. 119.

„Pomiędzy XII i VIII wiekiem widzimy, jak Grecja przechodzi od ustroju rodowego, który opiera się na gospodarce czysto pasterskiej i rolniczej, do ustroju, w którym rody coraz bardziej ścieśnione łączą się w miasta, rozwijające się dzięki handlowi. Rody włączają się w państwa-miasta. Instytucje świeckie ustalają się w nowych ramach.

... ani epopeje, ani mitologia nie pozwalają nam dotrzeć do społeczeństwa o ustroju wyłącznie rodowym" 92

[4]) G. Glotz, op. cit. str. 127—129.

Ponad wodzami poszczególnych grup wyrasta jeden król pochodzący z najbogatszego rodu, który dzieli jednak swoją władzę z tymi właśnie wodzami, tworzącymi pod jego kierownictwem radę, decydującą w sprawach publicznych. Nawet w pięknych dniach Iliady, monarchia nie była absolutną w polis greckich. Tylko podczas wojny król miał prawo życia i śmierci nad wszystkimi 93

[5]) J. G. Crowther, The Social Relations of Science, 1940, str. 45.

Omawia przejawy indywidualizmu w ustroju homerowej Grecji w przeciwieństwie do starożytnego Babilonu i Egiptu 93

[6]) J. Hasebroek, Griechische Wirtschafts und Geselschaftsgeschichte bis zur Pereserzeit 1931, str. 18—20.

str.

Zwraca uwagę, że w okresie homeryckim szlachta i królowie pozostają w silnym przeciwieństwie politycznym i majątkowym w stosunku do wolnego pospólstwa 94

[7]) W. I. Siergiejew, Historia starożytnej Grecji, 1952, str. 116. „W swej osnowie poematy Homerowe są produktem twórczości ludowej, lecz formę ostateczną otrzymały w epoce panowania rodów arystokratycznych. Tym tłumaczy się wyrażone w Iliadzie i Odysei sympatie do ustroju arystokratycznego" 94

[8]) V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921, str. 49 i 57 wykazuje ewolucję tych pojęć w Iliadzie i Odysei.

K. Grzybowski, O klasowe podłoże poglądów na państwo i prawo w starożytnej Grecji, Państwo i Prawo 1951 zeszyt 3 str. 415. „Themis — to prawo stosowane i ogłaszane przez basileusów i eupatrydów, prawo, którego znajomość jest monopolem wielkich właścicieli ziemskich... dike to chłopski postulat zrozumiałego, uzasadnionego rozumowo prawa, nie będącego monopolem jednej warstwy" 95

[9]) G. Childe, What Happened in History 1942, str. 193, „Chłop mógł zamieniać swoją niedużą nadwyżkę produktów rolniczych na łatwo podzielny środek wymiany, który mógł zamienić następnie na artykuły przemysłowe dowolnego rodzaju i ilości. Pracownik nie był już dłużej zmuszony zjadać swojej pracy. Drobny producent albo kupiec mógł zamienić swoje artykuły na monety, które mogły być dodawane do siebie aż do czasu, kiedy odpowiednia ilość zostanie nagromadzona... produkcja tanich towarów dla powszechnej konsumcji stała się opłacalna i pozwoliła nawet drobnemu rolnikowi przejść od samowystarczalnej gospodarki do wyspecjalizowanej produkcji np. oliwek czy oliwy na sprzedaż" . . 97

[10]) G. Busolt, Griechische Staatskunde, 1920, str. 175, wykazuje, że pieniądze skupiali w swych rękach wielcy właściciele ziemscy, kupcy i przemysłowcy. Ceny na artykuły rolnicze spadały wskutek nadmiernego zapotrzebowania na pieniądze w stosunku do ich ilości oraz pod wpływem konkurencji wielkich majątków rolnych i zwiększającego się dowozu zagranicznego 97

[11]) B. Biliński, O Hezjodejski aspekt starożytności, Archeologia, 1948, str. 45 i nast. 99

[12]) Legenda głosi, że bogowie przywrócili starzejącemu się Hezjodowi młodość za pieśni śpiewane dla ludu, stąd też drugi beocki poeta Pindar mówi o Hezjodzie „Dwakroć młodości użyłeś i dwakroć zstąpiłeś do grobu, o Hezjodzie, słyń i bądź nam wzorem mądrości" . . . 99

[13]) N. M. Holley w recenzji zamieszczonej w The Modern Quarterly, Vol. 5 Nr. 5 z 1950 r. z pracy Prof. Thomsona pt. Studies in Ancient Greek Society zwraca słusznie uwagę na poglądy klas uci-

str.

skanych w Grecji, klasy te swój „wiek złoty" widziały w przeszłości, a ich dążenia do przeprowadzenia sprawiedliwego podziału ziemi miały raczej charakter zachowawczy niż rewolucyjny 100

[14]) J. Hasebroek op. cit. str. 60 i nast. wykazuje, że przekazany przez starożytną tradycję ustrój Sparty nie był jednolity, i że nie uwzględniono ewolucji społeczno-gospodarczej, jaką przechodziła Sparta. Hasebroek uważa, że „nigdy nie istniała równość gospodarcza wśród Spartiatów" 102

[15]) V. Ehrenberg, op. cit. str. 121, wykazuje słusznie, że kodyfikacja drakońska kładzie kres krwawej zemście w Atenach, aczkolwiek jego ocena kodyfikacji drakońskiej jako wyłącznego sukcesu opozycji ludowej budzi wątpliwości 103

[16]) T. Sinko, Literatura grecka, I. cz. 1. str. 226.

„Ofiary twardych rządów oligarchicznych kierowały swe tęskne spojrzenia ku lepszej przyszłości i oczekiwały od bóstwa wyrównania krzywd ziemskich... Ponieważ z wpływem orfiki i bakchantyzmu spotykać się będziemy ciągle przy filozofii i poezji, przypominamy, że zasadniczym jej dogmatem jest pojmowanie przyjścia na świat jako kary za grzech pierworodny, życia jako pokuty, podczas której przez tłumienie namiętności oczyszczamy się ze złych pierwiastków, a śmierci jako wyzwolnienia z więzienia ciała" 106

[17]) Szczególnie ostatnio podkreślił wartość solonowej idei kompromisu K. Hönn, Solon, Staatsmann u. Weiser, 1948, str. 119 i nast. . . 108

[18]) J. Chałasiński, Historia myśli społecznej starożytnej Grecji i Rzymu, 1951, str. 30—31 mówi o filozofii jońskiej. „Myśl filozoficzna rodzi się jako narzędzie kształtowania rzeczywistości, a nie jako wyraz kontemplacji praktycznie obojętnej. Dlatego myśl filozoficzna rodzi się w okresie, kiedy człowiek osiągnął już wysoki poziom zdobywczej aktywności myślowej w formie umiejętności technicznych. Narodziny myśli filozoficznej są dalszym ciągiem rozwoju myśli technicznej. Rodzącą się myśl filozoficzną cechował wyższy poziom intelektualnej samowiedzy; była ona jednakże bliźniakiem aktywności technicznej w tym sensie, że jedno i drugie było nastawione na aktywne kształtowanie rzeczywistości przez człowieka. Rodząca się myśl filozoficzna techników, inżynierów, kupców i podróżników greckich była myślą człowieka odkrywającego w sobie, w swoich umiejętnościach i w swoim rozumie — siły i narzędzia panowania nad przyrodą" 110

[19]) G. Childe, op. cit. str. 215—216.

„Co było specjalnie charakterystyczne w spekulacji greckiej to to, że filozofowie stale odwoływali się nie do tradycyjnej wiedzy, mądrości starożytnych, świętych pism lub boskich objawień, ale do faktów ludzkiego doświadczenia dostępnych w powszechnej obserwacji".

str.

B. Farrington, Greek Science, 1944, t. I, str. 14. „... pierwsi filozofowie byli to ludzie aktywni, zainteresowani w sprawach, które dotyczyły ich miast (spraw handlowych). Wszystko, co wiemy o nich potwierdza wrażenie, że hierarchia pojęć i sposób myślenia, które stosowali, do (swoich) spekulacji odnośnie natury rzeczy w ogólności, były te, jakie przejęli oni z ich czynnego udziału w praktycznych sprawach" . . 110

[20]) Pogląd, jakoby Pitagoras nie reprezentował kierunku arystokratycznego jak przedstawia J. Burnet, Early Greek Philosophy, 1948, str. 89 i nast. nie jest do utrzymania w świetle źródeł . . . 114

[21]) B. Farrington, op. cit. str. 14, 42, specjalnie omawia moment przejścia od przyrodniczego ujmowania świata do spekulatywnego. Poglądy polityczne pierwszych filozofów znachodzimy w licznych fragmentach autorów starożytnych, które zebrał w trzytomowej pracy H. Diels — Die Fragmente der Vorsokratiker, 1922, a ostatnio uzupełnionej E. Kathleen — Ancilla to the Presocratic Philosophers, 1948 . 115

ROZDZIAŁ IV.

[1]) R. F. Willetls — w artykule o realizmie krytycznym w ostatnim utworze Arystofanesa (Płutos) — (The Modern Quartaly Nr 1 vol. 8 1952/53) wskazuje na doskonałą charakterystykę społeczeństwa ateńskiego na przełomie VI i V stulecia p. n. e. u tego autora. Wzrost znaczenia państwa, rządy tyranów i następnie rozwój demokratycznych form rządzenia stwarzają warunki do przechodzenia od społeczeństwa, gdzie główną rolę grały jeszcze rody szlacheckie, do społeczeństwa gdzie znaczenie zależało od bogactwa. Pieniądz i handel były kluczami, które otwierały drzwi wszelkiej możliwości. Klucze te dzierżyli ci, którzy mieli pieniądze i prowadzili handel. Ale ci nieliczni posiadacze mogli wykorzystać swoje środki tylko przez wyzwolenie energii szerokich mas pracujących — czy to rzemieślników, czy rolników. Bogactwo ziemi miało charakter ograniczony, było przywilejem nielicznej arystokracji, natomiast bogactwo pieniężne, żeby zdobyć znaczenie i przewagę, musiało być w swoich początkach możliwe do osiągnięcia dla każdego, a więc mieć charakter demokratyczny. Te właśnie procesy powstawania nowej warstwy posiadaczy, w wyniku zwiększonego podziału pracy, intensywniejszej gospodarki, znajdują swoje odbicie w głównych bohaterach komedii greckich, które związane są (wg Thomsona i Caudwella) z okresem radykalnej demokracji, w przeciwieństwie do tragedii związanych z wcześniejszym okresem tyranii 117

[2]) T. Wałek-Czernecki, Historia gospodarcza świata starożytnego, 1948, II, str. 112 podaje ciekawe dane:

str.

„Administracja sakralna w Delfach kupowała materiały budowlane w Koryncie i Sikyonie. Za cztery bloki tufu płaciła loco Korynt 244 drachm egineckich, tymczasem transport wraz z załadowaniem i wyładowaniem w Kirrha, porcie Delf kosztował 896 drachm, a kilka kilometrów drogi z portu do sanktuarium znajdującego się wprawdzie na wysokości 600 m nad poziomem morza kosztowało 1080 drachm" . . . 118

[3]) O ówczesnej sytuacji gospodarczej Attyki mówi M. N. Tod, Cambridge Ancient History vol. V. 1927 Rozdz. I, The Ekonomic background of the fifth century. „...Specjalizacja funkcji (podział pracy)... rozwijała się szybko w każdej dziedzinie (gospodarczej) w okresie V. w. Podział pracy dotyczy nie tylko stosunków wewnętrznych ale tak samo podziału pomiędzy poszczególne obszary gospodarcze czy państwa, co przyczyniło się do wzrostu obrotów handlowych (str. 11). I tak: „Ateny zależały od dostaw zboża z Ukrainy, Sycylii, Cypru i Egiptu". (str. 14).

„Drzewo na meble i budowę okrętów sprowadzano z Macedonii, południowych Włoch, Cypru i Azji Mniejszej". (str. 15).

„Piąty wiek przyniósł znaczny postęp w nawigacji... (Większe okręty żaglowały szybciej i na dłuższych drogach") (str. 19).

K. J. Beloch, Griechische Geschiechte, 1914, t. II, cz. 1 mówiąc o żywym życiu gospodarczym Aten w połowie V wieku zwraca uwagę na wyzysk niewolników. „Pomimo tezauryzacji wielkich ilości metali szlachetnych w skarbcach świątyń, przypływ złota z kopalń był dostatecznie wielki, ażeby spowodować wzrost cen. Z drugiej strony ułatwiało to uzyskanie kredytu na dogodniejszych warunkach i oba te czynniki powodowały ożywienie działalności gospodarczej w przemyśle i handlu. Największe zyski dawała lokata kapitału w przemyśle lub handlu morskim. Tutaj zatrudnienie niewolników przynosiło 30—100% zysku w stosunku rocznym. Ten wielki wyzysk niewolnika powodował bardzo niski poziom jego egzystencji". (str. 93 i nast.) 118

[4]) W przededniu wojny peloponeskiej suma danin, jakie otrzymywały Ateny od sprzymierzeńców, wedle słów Peryklesa wzrosła do sześciuset talentów 120

[5]) T. Wałek-Czernecki, op. cit. str. 80 w ten sposób charakteryzuje politykę finansową Peryklesa: „Ten wyłom w polityce tezauryzacyjnej praktykowanej przez Peryklesa w pierwszych latach po zawarciu pokoju 30-letniego ze Spartą w 466 r. sprowadził prawdziwy deszcz złota na mieszkańców Attyki i wywołał ożywienie gospodarcze jakiemu równego Ateńczycy nigdy potem nie mieli zaznać" 121

[6]) M. Krabbe, Kritische Darstellung der Staatslehre, 1930, str. 10. Rozpoczyna swe rozważania od poglądów sofistów, przedstawiając niesłusznie ich doktrynę jako jedynie rezultat wprowadzenia nowych demokratycznych instytucji, które określa „freie Staatseinrichtung" 125

str.

[7]) O wpływie sofistów na dziejopisarstwo mówi M. Rostovzeff, A History of Ancient World, vol. I. The Orient and Greece, 1930, str. 304. „Wpływ sofistów zaznacza się na dziełach historycznych Tukidydesa, którego tłumaczenie wypadków nie ma charakteru teologicznego, jak wiele relacji Herodota, ale jest oparte na racjonalizmie i logice. Jego głównym dążeniem było przedstawić przyczynowe połączenie pomiędzy wypadkami. Rozróżniał on rolę, jaką w historii odgrywa wybitna jednostka, ale tak samo jej bezradność wobec wpływu czynników ekonomiczno-społecznych" 131

[8]) K. Beloch, op. cit. str. 260.
„Nowe pojęcia i ideały propagowane przez sofistów musiały wywołać reakcję wśród całej starszej generacji, która nie chciała czy nie mogła się do nich nagiąć, i wśród mas ludowych, które nie miały zrozumienia dla wyższego wykształcenia i niechętnie patrzyły na tych, co wszystko dotychczasowe nie wyłączając wiary w bogów poddawali krytyce" . . 132

[9]) A. Miszulin, Historia starożytna, 1950, str. 140—144.

Arystokraci oświadczali zazwyczaj: „przysięgam, że będę wiecznie wrogiem demosu i uczynię mu tyle złego, ile tylko potrafię. I rzeczywiście arystokraci nie krępując się używali w tej walce wszelkich środków, tak np. w Milecie arystokraci mszcząc się za powstanie ludu, wycięli w pień nie tylko wszystkich demokratów, lecz nawet i ich dzieci. Prócz walki między bogaczami i biedakami toczyła się jeszcze zaciekła walka między niewolnikami i właścicielami niewolników, w walce z nimi łączyli się niekiedy niewolnicy z biedakami...

Niewolnicy występowali także samodzielnie, częste zwłaszcza stawały się te wystąpienia w czasie wojny. Początkową formą ich walki było zbiegostwo. Wiadomo, że z Attyki w czasie wojny ze Spartą, zbiegło 20 tys. niewolników. Powstania niewolników wybuchały także w miastach i na obszarach Peloponezu... Kiedy flota ateńska w roku 425 p. n. e. podpłynęła do miasta Pylos, Heloci natychmiast powstali... Ruch ich podtrzymywali Ateńczycy, ponieważ osłabienie Sparty od wewnątrz leżało w ich interesie. Powstania niewolników odbywały się również i w innych greckich miastach, na Sycylii, na wyspach Morza Egejskiego i innych okolicach" 134

[10]) Histoire Ancienne, 1936, t. III Glotz et Cohen, La Gréce, au IV siècle, str. 4, czytamy: „Wskaźnikiem zapewne najbardziej charakterystycznym zmian jakie zaszły w IV w., jest zmniejszenie się ilości ludności... Ateny nie liczą więcej niż 30 tys. (mieszk.) koło r. 390 i 20 tys. w r. około 310. Ten spadek jest spowodowany przede wszystkim powszechnie stosowanym (ograniczeniem urodzin) maltuzjanizmem: kryzys małżeństw powoduje panowanie kurtyzan, ograniczenie urodzin i podrzucanie noworodków. Jednym słowem rodzina się dezorganizuje w obawie przed obowiązkami jakie na niej ciążą" 134

str.

[11]) T. Wałek-Czernecki op. cit. str. 96—97 podaje: „Jakoż jeden medimmos (52,8 l) jęczmienia najbardziej uprawianego zboża w Attyce, kosztował za czasów Solona 1 drachmę. W początkach IV w. cena podniosła się na 2 drachmy. Cena bydła wzrosła 80-krotnie. Sztuka bydła przeznaczonego na ofiarę kosztowała za Solona 5 drachm, w r. 410 już 51 drachm, w początku IV w. 70—100 drachm... Owca w Attyce Solonowej była do nabycia za 1 drachmę, w początkach IV w. kosztowała 10—20 drachm" 134

[12]) M. Rostovzeff, op. cit. str. 314 i nast. „Kiedy upadła liga pod przewodnictwem Sparty a tak samo Teby stawały się coraz słabsze, polityczne stosunki w Grecji można było określić słowem anarchia. Współcześni tym czasom i dobrze orientujący się w sprawach politycznych ludzie widzieli wszystkie złe strony tej anarchii, ale nie widzieli drogi wyjścia. I rzeczywiście nie mogło być wyjścia dla tych, których myśl polityczna nigdy nie mogła wznieść się ponad poziom specyficznych koncepcji wolności związanych z pojęciem greckiego państwa-miasta. Dla tych ludzi wolność oznaczała po prostu posiadanie pewnych praw politycznych — praw ściśle ograniczonych do mieszkańców ich rodzinnego miasta i ograniczonego przynależnego terytorium. Suwerenność miasta i jego zupełna niezależność była pewnikiem całej greckiej nauki o polityce" . . . 135

[13]) Podobną ocenę Sokratesa znajdujemy w zbiorowej pracy Istoria politiczeskich uczenij, 1954, t. I, str. 43 i nast. 136

[14]) W literaturze polskiej najwszechstronniejsze opracowanie poglądów Platona znachodzimy. St. Pawlicki, Historia filozofii greckiej, 1890. II. str. 105—480 139

[15]) Aczkolwiek niesłusznym jest stanowisko G. Sabine, op. cit. str. 56, że Platon jest prekursorem komunizmu, to jednak bardziej przekonywający jest pogląd, że komunizm mędrców miał dawać największą gwarancję stabilizacji ustroju 142

[16]) S. F. Keczekian, Uczenije Aristotiela o gosudarstwie i prawie, 1947, str. 25.

„Chłopi, których gospodarstwa były zniszczone wojną, chętnie sprzedawali swoje działki i szli szukać szczęścia w Atenach. Nie trudno było im teraz znaleźć nabywców dla swojej ziemi, ponieważ z upadkiem morskiego handlu Aten posiadacze pieniędzy zaczęli coraz chętniej niż poprzednio interesować się gospodarką rolną i nabywać działki ziemi" . . . 146

[17]) Peuples et Civilisations, — L. Halphen, Histoire Generale, Ph. Sugnac, P. Roussle — La Grece et L'Orient, 1928, str. 293; czytamy o tym okresie: „Ustawodawstwo i praktyka demokracji ateńskiej respektowały własność indywidualną i oszczędności... Jeżeli ona (demokracja ateńska) upowszechniła w pewnym stopniu prawa polityczne, nie mogła znieść różnic w położeniu społecznym i finansowym i musiała

str.

tolerować sporo nędzy i cierpienia. Dla masy nieszczęśliwych..., którzy cały rok umierali z głodu, bez żadnej pomocy, mając jedynie „nadzieję", życie codzienne na pewno nie było przyjemnością" 146

[18]) M. Rostovzeff, op. cit. str. 316, mówi:

„Jedną z charakterystycznych właściwości greckiej demokracji był pogląd, że państwo jest własnością obywateli — pogląd, który łączył się z przekonaniem, że państwo jest zobowiązane w wypadku potrzeby, pomagać swoim członkom, płacić im za wykonywanie przez nich funkcji publicznych i zapewnić im rozrywki" 147

[19]) W. S. Siergiejew, op. cit. str. 387.

„W oczach mas demokratycznych zwycięstwo Macedonii oznaczało koniec demokratycznej konstytucji ateńskiej z jej rozdawnictwami, sądami ludowymi, zasiłkami teatralnymi i powszechnym głosowaniem" . . . 147

[20]) T. Wałek-Czernecki, op. cit. str. 134.

„Jako ilustracja wielkości sum, wchodzących tu w rachubę, może posłużyć fakt, że Aleksander, który już poprzednio zapłacił wszystkie długi swych żołnierzy, zwalniając w r. 324, 10.000 weteranów, kazał wypłacić każdemu z nich po 1 talencie, oprócz pełnego żołdu, aż do powrotu do ojczyzny. W tym samym mniej więcej czasie niewierny skarbnik Aleksandra, Harpalos, zbiegł do Grecji z 5.000 talentów w złocie, na które wprawdzie w Atenach położono areszt, ale w ten sposób, że przy kontroli znaleziono z całej sumy tylko 350 talentów" 149

[21]) Cytowany Siergiejew, op. cit. str. 347, powiada: „Wartość i znaczenie Arystotelesa jako myśliciela polega nie na jego politycznych ideałach i sympatiach, lecz na metodzie historycznej i dialektycznej" . 149

[22]) Ustrój, który Arystoteles charakteryzuje zmiennością, w którym prawa są nieprzestrzegane i zmieniane, gdzie lud jest despotą i ulega pochlebcom — określa W. Kornatowski, (Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji, 1950, str. 349 i nast.) — demagogią. Określenie jest — moim zdaniem — słuszne, oddaje może lepiej myśl Arystotelesa . . 152

[23]) K. Grzybowski, w przedmowie do Polityki Arystotelesa, 1953, str. XII, wysuwa słuszną tezę, że Arystoteles głosząc hasła wzmocnienia gospodarczej i politycznej pozycji średniej własności, usiłował stworzyć środek dla zabezpieczenia spokojnego i bezpiecznego istnienia wielkiej własności, i że jego doktryna w swej istocie zawiera program konserwatywny 152

[24]) S. F. Keczekian, op. cit. str. 36 w ten sposób charakteryzuje stronnictwo Arystotelesa:

„Jego stronnictwo można scharakteryzować, — jako program umiarkowanych miejskich kół, wrogich pomysłom reakcjonistów, ale zarazem krytycznie usposobionych do „krańcowości" ateńskiej demokracji —

str.

marzącej o powrocie do umiarkowanej, cenzusowej „konstytucji ojców", do konstytucji czasów Solona, do „pośredniego" państwowego ustroju z panowaniem „średniej" klasy" 153

[5]) S. F. Keczekian, op. cit. str. 73, mówi:

„Wobec ogromnej masy niewolników, zawsze niezadowolonych i zawsze gotowych do buntu, Arystoteles uważa za zupełnie niedopuszczalne zaostrzanie klasowej walki wśród wolnych. Cała jego nauka dąży do wyszukania sposobów, zdolnych załagodzić wrogość posiadających i nieposiadających, za wszelką cenę złączyć solidarnie wszystkie warstwy wolnego ludu" 153

ROZDZIAŁ V.

[1]) W. S. Siergiejew, op. cit., str. 458, mówi:

„Jednym z jaskrawych wskaźników kryzysu stało się wyzwolenie niewolników, które w ciągu IV i III wieku przyjęło charakter masowy. Liczni właściciele niewolników sprzedawali ich albo wyzwalali a sami porzucali swe ziemie i zaciągali się do wojska, emigrowali na Wschód lub też wędrowali do większych miast, zwiększając kadry bezdomnych i zdeklasowanych ludzi. Tak przedstawiały się stosunki w starych miastach Grecji klasycznej... Historię polityczną Grecji w III i II wieku p.n.e. wypełniają przewroty, zmiany władców, powstania niewolników, bunty wojsk najemnych itp. Konfiskaty, zesłania, powstania, nowy podział gruntów, umorzenie długów i inne symptomy rozkładu ustroju opartego na niewolnictwie głęboko przeniknęły w życie hellenistyczne" 156

[2]) T. Wałek-Czernecki, op. cit. str. 132—134, mówi:

„Fakty, iż władcy hellenistyczni mogli z łatwością osadzić na roli wielkie masy wojska, tłumaczy się okolicznością, że poważna część kolonistów pochodziła w pierwszym pokoleniu z warstwy chłopskiej. Tymczasem w Grecji grunta, których nie było komu uprawiać, o ile nie stały się kompletnymi nieużytkami, były zamienione na pastwiska" 156

[3]) M. Rostovzeff, op. cit. str. 376 i nast. wykazuje, że w tym czasie sprzeczności pomiędzy bogaczami a biedotą wzrastały w całej Grecji, a hasłami społecznymi były: zniesienie długów i podział ziemi. Dla zapobieżenia tym tendencjom miasta-państwa greckie wprowadzają do swych konstytucji postanowienia zabraniające przeprowadzania takich reform. Powstają Ligi (Koryncka, Achajska, Etolska), których głównym zadaniem było niedopuszczenie do reform społecznych. Ale jak dalej stwierdza Rostovzeff — „społeczne rewolucje wybuchały ciągle w różnych miejscach i podkopywały bezustannie dobrobyt Grecji i wysp. Helleńscy królowie byli bezsilni wobec tej choroby życia gospodarczego" . . . 157

str.

[4]) A. Miszulin, op. cit. str. 169, powiada: „Pod koniec III wieku p.n.e. przeciwko właścicielom niewolników powstają niewolnicy na wyspie Chios. Pod kierunkiem swego wodza Drimacha odnoszą oni zwycięstwo nad panami. Zostają uchwalone prawa, którym podlegają zarówno niewolnicy, jak też ich właściciele. Przywódca niewolników zorganizował nawet specjalny sąd do spraw między niewolnikami i właścicielami niewolników. Ale po śmierci Drimacha wszystkie te prawa zostały obalone. Wywołało to nowe wystąpienie niewolników, które również zostało stłumione. Później w II wieku p. n. e. wybuchły powstania niewolników w Attyce, w. Azji Mniejszej i innych miejscach" 157

[5]) Ustrój polityczny państwa egipskiego Ptolemeuszów omawia R. Taubenschlag w drugim tomie pracy, The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri I. 1944, II. 1948 159

[6]) T. Wałek-Czernecki, Aleksander Wielki i epoka hellenistyczna w świetle źródeł, 1924, str. 31—32, podaje fragmenty wypowiedzi Zenona 162

[7]) Przyjmując determinizm wykluczali stoicy możliwość ludzkiego oddziaływania na rzeczywistość, mimo, że uznawali, iż człowiek wówczas jest wolny, jeśli rozumem pozna konieczność, i że stopień wolności zależny jest od dokładności poznania związków przyczynowych . . . 162

[8]) U Cycerona czytamy, O najwyższym stopniu dobrego i złego, Ks. III. „Świat, zdaniem stoików, rządzi się wolą bogów, jest jakby spólnym mieszkaniem bogów i ludzi, i każdy z nas jest członkiem tego wielkiego społeczeństwa, stąd naturalnie wynika, że ogólny pożytek nad osobisty przenosić winniśmy. Bo, jak prawo przenosi ogólne dobro nad szczególne, tak zacny i mądry człowiek, prawu posłuszny, obowiązku obywatelskiego świadomy, więcej dba o dobro ogólne, niżeli o czyj szczególny, lub własny swój pożytek..." 165

[9]) Dla poparcia dzieła reform przeprowadzonych przez Agisa a potem Kleomenesa napisał Sfairos: O ustroju lakońskim, O Likurgu i Sokratesie, O królestwie, O prawie 166

[10]) Nad wejściem do budynku, gdzie mieściła się szkoła Epikura, miał być umieszczony napis „Gościu, tu ci będzie dobrze, tu gości najwyższe dobro, błoga przyjemność" 169

[11]) K. Morawski, Historia literatury rzymskiej za Rzeczypospolitej, 1909, str. 4 i nast., omawia wpływy kulturalne, jakim podlegał Rzym u początku swej historii 169

[12]) K. Marks w swojej pracy doktorskiej o filozofii Epikura zwraca uwagę, że wspólnym rysem charakterystycznym dla rozwoju stoicyzmu, sceptycyzmu i epikureizmu, jest fakt wielkiego wzrostu świadomości jednostki, która w okresie upadku państwa-miasta stara się uwolnić od narzuconych jej przez tę organizację obowiązków i reguł postepo-

str.

wania. K. M a r x, Difference de la philosophie de la nature chez Democrita et chez Epikure, Oeuvres philosophiques, 1946 t. I. str. 1--82 . . 172

[13]) Słabsze rozczłonkowanie półwyspu Apenińskiego pod względem poziomym i pionowym w porównaniu do półwyspu Bałkańskiego, zadecydowało o rolniczym, a nie morskim charakterze gospodarki rzymskiej, również konfiguracja terenu ułatwiła stworzenie jednolitego państwa na terenie całego półwyspu, w przeciwieństwie do rozbudowanego partykularyzmu ustrojowego miast Grecji 172

[14]) W starożytności było przekonanie, że kodyfikację XII Tablic przeprowadzono pod wpływem Greków. L i w i u s z powiada, że wysłano w 451 r. p. n. e. poselstwo z Rzymu do Grecji, aby zapoznało się z prawodawstwem greckim. Wedle innej wersji współautorem praw miał być Grek Hermodoros z Efezu 173

[15]) W prawach XII Tablic było postanowione: „Jeśli się ktoś przyzna do długu i sprawa zostanie osądzona, ma otrzymać 30 dni zwłoki. Potem jeśli nie zapłaci, należy go ująć i do sądu zaprowadzić. Jeśli nie złoży zasądzonej sumy i nikt za niego nie poręczy, może wierzyciel związać go powrozem lub kajdanami, nie mniejszej wagi jak 15 funtów lub jeśli zechce i cięższymi..." (L. P i o t r o w i c z, Republika Rzymska w dobie rozkwitu w świetle źródeł, 1928) 173

[16]) N. A. M a s z k i n, Historia Starożytnego Rzymu, str. 226 i nast., powiada: „Na stworzenie ideologicznych podstaw oficjalnego programu rzymskiej polityki zagranicznej wywarła niezaprzeczalny wpływ modna w II w. filozofia stoicka. Libertas (wolność), humanitas (ludzkość), iustitia (sprawiedliwość), fides (wierność) — są to zasady, którymi kieruje się oficjalna dyplomacja rzymska. W rzeczywistości zaś polityka Rzymu była egoistyczna, uwzględniała tylko interesy rzymskie" 176

[17]) U D i o d o r a (L. P i o t r o w i c z, Upadek Rzymskiej Republiki w świetle źródeł, 1923) czytamy: „Bunt niewolników, który wybuchł na Sycylii był największy z wszystkich jakie kiedykolwiek powstały. Skutkiem niego wiele miast straszne przeszło losy, ogromna liczba mężów i kobiet wraz z dziećmi doznała największych nieszczęść i wyspa cała znalazła się w niebezpieczeństwie, że zostanie opanowana przez niewolników... To samo stało się w tym samym niemal czasie w Azji. Z Aristonikiem, który bezprawnie usiłował przywłaszczyć sobie władzę królewską, połączyli się niewolnicy z powodu tyranii swych panów i na wiele miast straszne klęski sprowadzili" 179

[18]) N. M. M e j m a n, Ekonomiczne podstawy społeczeństwa w formacji niewolniczej, Meander 1951, str. 251, czytamy: „W ciągu ostatnich dwu wieków republiki rzymskiej, drobne gospodarstwo chłopskie uległo wyparciu i degradacji. Następuje to w rezultacie ogromnego rozwoju

str

własności ziemskiej, czyli latyfundiów; były one własnością panującej klasy Rzymu, która wykorzystywała swe bogactwa na nieustanny skup ziemi" 181

[19]) T. Wałek-Czernecki, Historia gospodarcza świata starożytnego, 1948, II, str. 218 i nast., mówi: „Ilość złota zabranego w Galii w latach 58—51 p. n. e. i rzuconego na rynek przede wszystkim dla sfinansowania roboty korupcyjnej w świecie politycznym na niewidzianą dotąd skalę była tak olbrzymia, iż wartość jego w stosunku do srebra spadła o $^1/_6$. Na rynek niewolników rzucił Cezar milion jeńców, co musiało przynieść przynajmniej ćwierć miliona denarów. Ogólny dochód, osiągnięty przez Cezara ze zdobyczy galijskiej nie może być szacowany na mniej, niż pół miliarda denarów".

A dalej czytamy:

„Co reprezentowała fortuna 100 milj. denarów, o tym najlepsze wyobrażenie daje fakt, że równała się dochodowi całorocznemu skarbu wielkiego imperium" 183

[20]) Po upadku republiki odsunięty wprawdzie od udziału w polityce plebs, korzystał jeszcze z bezpłatnego rozdawnictwa zboża; co miesiąc 200.000 obywateli przez długi czas w okresie cesarstwa otrzymywało bezpłatnie zboże 184

[21]) Na wiadomość, że na żądanie Antoniusza znalazł się na liście proskrybowanych, uciekł Cycero z Rzymu, w drodze rozpoznanego zabito, a jego głowę zwolennicy nowego władcy dostarczyli Antoniuszowi do Rzymu 186

[22]) Cycero przystąpił do pisania De Republica w maju 54 roku p.n.e.: o tej pracy pisał, że pochłania ona wiele trudu, określał swe dzieło „spisum opus et operosum". De Republica zachowała się w ułamkach, na początku dziewiętnastego stulecia w palimpseście watykańskim odnaleziono znaczne części pierwszej i drugiej księgi. Całość składała się z sześciu ksiąg. Zachowane części tłumaczył na język polski H. Sadowski, 1873 186

[23]) W ciągu drugiego wieku fachowa znajomość prawa wychodziła poza koła kapłańskie. Publius Mucius Scaevola, konsul w 133 roku p. n. e. dokonał pierwszy systematycznego układu prawa, ujmując je w rzeczowy porządek. Późniejszy jurysta Pomponius w swoim dziele De origine iuris, pisze o Muciuszu Scaevoli, że „ius civile primus constituit generatim in. libros decem et octo redigendo". Pod wpływem filozofii stoickiej był P. M. Scaevola, obracał się bowiem w kołach zwolenników tego kierunku filozofii, będąc przyjacielem Scipiona Młodszego 189

[24]) W obawie przed jakąkolwiek zmianą ustroju, głosił Cycero koncepcję praworządności; twierdził bowiem, że jeśli prawem kierują się urzędnicy, — którzy powołani są do rządzenia państwem — to można

str.

słusznie stwierdzić, „że urzędnicy — to mówione prawo, a prawo — to niemi urzędnicy" 189

[25]) W wyniku stoickiej opozycji wygnano z Rzymu filozofów za Nerona w 65 r. za Wespazjana w 74 r., za Domicjana w 88 r. i 93 r. . . 191

[26]) W zbiorowej dwutomowej pracy, Lucreti De rerum natura, libri VI, 1945—1947 W. I. Swietłow, autor monograficznego opracowania, Światopogląd Lukrecjusza, widzi w filozofii Lukrecjusza najwyższy stopień rozwoju myśli materialistycznej w starożytności, zaznaczając, że zbliża się najbardziej do materializmu dialektycznego . . 192

[27]) B. Farrington, Second Thoughts on Epicurus, Science and Society, vol. XVII, Nr 4, zwraca uwagę, że Lukrecjusz przy końcu swojego poematu: De Rerum Natura, zamieścił bardzo trafne uwagi metodologiczne, rzucające światło na sposób ujmowania historycznego rozwoju społeczeństw. Pisze on mianowicie, że źródła pisane przekazują nam opis społeczeństw już zróżnicowanych i zorganizowanych w państwa, i że musimy się posłużyć filozoficzną abstrakcją, żeby odtworzyć sposób życia i współżycia ludzi przed tym okresem. Za Epikurem, Lukrecjusz uważa, że węzłem łączącym pierwotne i niezróżnicowane społeczeństwa była przyjaźń, która jedyna obok własnej siły jednostki mogła zapewnić obronę przed niebezpieczeństwem zewnętrznym. Ale węzły przyjaźni zostały zerwane przez wzrost bogactwa, które niwelowało indywidualne właściwości charakteru, powodowało powstanie prywatnej własności i doprowadzało do wojen. Równocześnie Farrington uważa filozofię Epikura i Lukrecjusza za reakcyjną, a to właśnie z tego powodu, że byli oni zwolennikami cofnięcia się w tył do tych prymitywnych form życia społecznego, kiedy nie było jeszcze instytucji państwa. W tej swojej gotowości wyrzeczenia się wielu osiągnięć cywilizacji przypominają oni postawę Gandhiego z jej siłą i słabością 193

[28]) Z ośmiu ksiąg Rozmów pozostało do naszych czasów cztery. W skróconej formie wydał Arrian Rozmowy pt. Enchejrydion, czyli Książkę podręczną nauki Epikteta, dla tych, którzy pragną być filozofami 194

[29]) Zaraza trwała przez cały okres panowania Marka Aurelego, wygaśnięcie jej w Rzymie zanotowano dopiero za następnego cesarza Kommoda. W historii medycyny zaraza otrzymała cesarską nazwę pestis Antonini 195

[30]) T. Momsen, Historia Rzymu, IV, str. 493 powiada. „Najznakomitsi, najuczeńsi, najzdolniejsi mężowie, najrozmaitszych stronnictw konsul Apius Klaudius uczony Markus Varo, dzielny oficer Publius Vatinius, wywoływali duchy, zdaje się nawet, że przeciw działaniom tych stowarzyszeń, władza występować musiała" 196

str.

[31]) Zasady chrześcijaństwa znalazły się — jak mówi R. J. Wipper — Powstanie literatury chrześcijańskiej, 1950, str. 33 — „w skompletowanych między rokiem 160 a 180 świętych księgach, które otrzymały nazwę Nowego Testamentu" 198

[32]) A. B. Ranowicz, Wczesne chrześcijaństwo, 1954, str. 251. powiada:

„Owo zrównywanie, niwelowanie, imperium realizowano — jak to określił Engels, za pomocą „trzech dźwigni". Przede wszystkim cezaryzm zlikwidował w prowincjach wszystkie instytucje polityczne: senaty, zgromadzenie ludowe itp., tam zaś gdzie instytucjom tym udało się przetrwać, straciły one wszelkie znaczenie i władzę...

Drugą dźwignię burzącą dawne warunki życiowe stanowił sąd. Prawo miejscowe i normy prawne, oparte na starych tradycjach i wypływające z lokalnego ustroju społecznego, traciły moc, gdy niezgodne były z prawem rzymskim...

Wreszcie świadczenia na rzecz państwa rzymskiego czyli coraz mocniej dokręcana śruba podatkowa, były trzecią dźwignią, za pomocą której Rzym zrównywał wszystko do jednego poziomu" 199

[33]) Począwszy od następców Augusta zaznacza się pewna poprawa położenia niewolników, która nie miała wcale jakichś humanitarnych przesłanek, ale była środkiem zaktywizowania do pracy coraz mniej licznych niewolników, którzy muszą być zastępowani przez wolnych pracowników. Przejawem zewnętrznym nowej polityki wobec niewolników było ustawodawstwo Hadriana, odbierające panom prawo życia i śmierci nad niewolnikami 200

[34]) Podobne zadanie spełniała poezja. — Wirgiliusz np. swoją poezją pragnął wzbudzić przekonanie o przodującej roli państwa rzymskiego, kiedy mówił: „Pamiętaj Rzymianinie, że masz rządzić ludami, twoja sztuka będzie dyktować im prawa zapewniające pokój, oszczędzać karnych, a łamać wyniosłych" 201

[35]) Początkowo chrześcijaństwo odrzuciło wszelką obrzędowość, dopiero od II wieku kościół tworzy własne obrzędy, przerabiając elementy kultów wschodnich, żydowskiego i rzymskiego. O rewolucyjnym charakterze wczesnego chrześcijaństwa czytamy u A. B. Ranowicza, op. cit. str. 261 i nast. „Na podstawie najstarszego dokumentu chrześcijańskiego Apokalipsy, można przypuszczać, że początkowo w gminach chrześcijańskich nadawali ton ludzie ubodzy i niewolnicy. Prądowi chrześcijańskiemu, odzwierciedlonemu w Apokalipsie, obce są jeszcze nakazy miłości i darowania win, tak charakterystyczne dla następnego etapu chrześcijaństwa — w II stuleciu... W parze z rewolucyjno-demokratycznym duchem wczesnych gmin chrześcijańskich szła także organizacją tych gmin. Nie ma tu jeszcze instytucji kapłaństwa" 201

str.

[36]) Ch H a i n c h e l i n, Pochodzenie religii, 1954 str. 209—210, wykazuje, że już w I wieku p.n.e. krzewiły się w Rzymie idee mesjanistyczne: „Prąd mesjanistyczny, zrodzony przez kryzys społeczeństwa starożytnego i brak perspektywy wyjścia z tego kryzysu, nie był i nie mógł być charakterystyczny tylko dla społeczeństwa żydowskiego Palestyny i diaspory. W samym Rzymie od końca I wieku p.n.e. po upadku republiki dawało się odczuwać oczekiwanie na mesjasza (zbawcę) . . . 201

[37]) O pierwszych próbach nawiązania porozumienia chrześcijan z cesarstwem w połowie II wieku czytamy u R. J. W i p p e r a, op. cit. „Tylko dzięki tej wolności propagandy religijnej stało się możliwe pojawienie się w Rzymie około roku 140 tak wybitnych przedstawicieli gnostycyzmu, jak Egipcjanin Valentinus, Pontyjczyk Marcjon, Syryjczyk Cerdon. A oto inne bardziej uderzające zjawisko: cesarz dozwala na publiczne wystąpienie obrońcy chrześcijaństwa, Justynowi, choć jeszcze tak niedawno samo imię Chrystus ściągało na jego wyznawców okrutne kary. Justyn pozwala sobie wzorem nieustraszonych cyników na krytykę reżimu rządowego, przemawia do władzy w tonie surowym, pouczającym — a jednak mamy wszelkie podstawy do przypuszczenia, że działo się to za milczącą zgodą cesarza, a nawet za jego potajemną zachętą. Spotkało się tu jakby dwóch „filozofów" dwóch „zwolenników" oświecenia religijnego, wykorzenienia spośród ludu zabobonów.

Wszystkie te fakty, — przybycie do Rzymu słynnych nauczycieli i kaznodziejów, dopuszczenie do publicznej obrony nowej nauki, zezwolenie na zaadresowanie apologii bezpośrednio do władzy najwyższej, miały olbrzymie, decydujące znaczenie w dziejach wczesnego chrześcijaństwa. Zaczyna się otwarta propaganda chrześcijaństwa i to w samym centrum imperium. Nie był to przy tym przejaw niedopatrzenia, czy też słabości ze strony rządu. Rząd sam nie pozostał bynajmniej neutralnym w rozgorzałych w owej epoce sporach religijnych. Nie na próżno w późniejszej tradycji chrześcijańskiej zachowało się tak dobre wspomnienie o cesarzu Antoninie". (str. 154).

„Ale i w zachowaniu chrześcijan zachodzi radykalny zwrot. Uwolnieni od prześladowań spieszą oczyścić się od wszelkich podejrzeń o zamysły opozycyjne, pragną zasłużyć na zaufanie rządu, usposobić go do siebie przychylnie. Ten nowy kierunek myśli politycznej znajduje jaskrawy wyraz w formule „Listu do Rzymian" (XIII 1), zalecającej powszechną uległość władzy, ponieważ wszelka władza pochodzi od boga — w formule, która stała się następnie kanoniczną i uzyskała tak wielką sławę w historii. Za drugi przykład deklaracji lojalności służyć może znana opowieść o próbie sprowokowania Chrystusa pytaniem, czy należy płacić podatki; Chrystus w odpowiedzi na to pytanie żąda pokazania monety i wskazuje wizerunek cesarza, wypowiada równie zdecydowaną i lapidarną formułę: „co cesarskie — cesarzowi", słynne pouczenie o obywatelskim obowiązku wiernych". (str. 155).

str.

„W środowisku chrześcijańskim pojawiają się teraz utwory zmierzające do pozyskania sympatii społeczeństwa rzymskiego. Takimi były np. „Akta Piłata" — protokół sądu nad Jezusem, sporządzony w celu zwalenia całej winy za skazanie i stracenie Chrystusa na Judejczyków i rzucenia przychylnego światła na Rzymian, a szczególnie na oficjalnego ich przedstawiciela w Palestynie, prokuratora Poncjusza Piłata".

„Na polityczną prawomyślność wyznawców szczególny nacisk kładzie również Justyn. Ze słów jego wynika jednak, że chrześcijan nie zadawala już opinia dobrych i uległych obywateli; chcieliby oni wziąć czynny udział w oświecaniu religijnym ludu. Justyn proponuje władzom swoją pomoc w rozpowszechnianiu wzniosłej, prawdziwej religii". (str. 156).

„Justyn czyni przegląd wszystkich proroctw danych Judejczykom i stara się wykazać ich istotny sens, który dla Judejczyków pozostał ukryty — mianowicie ich bezpośredni związek z osobą Chrystusa. Jednocześnie dokłada on wszelkich starań, by wykazać poganom, że w ich mitologii, w ich poglądach filozoficzno-teologicznych są już przesłanki do zrozumienia roli dziejowej Chrystusa; trzeba było zerwać powłokę przesądów błędnych interpretacji. Tak więc pojmuje on zadanie religijnego oświecenia mas ludowych całkowicie analogicznie do tego, jak je pojmuje „pobożny" władca cesarz Antonin". (str. 157) 204

[38]) Trudno zgodzić się ze stanowiskiem autorów przedmowy do polskiego wydania, Czy człowiek bogaty może być zbawiony, 1953, str. IV i nast., że doktryna Klemensa, to tylko „własny tor" myśli chrześcijańskiej. Nie można bowiem pomijać faktu, że wówczas w szeregach chrześcijan znachodzili się już ludzie zamożni, i że dla nich kościół rezygnował z radykalizmu pierwotnego 205

[39]) K. Kautsky, Pochodzenie chrześcijaństwa, 1950, str. 400 i nast.

„Kler stawał się potęgą, z którą musiała się liczyć każda władza państwowa. Podczas walk domowych na początku IV stulecia zwyciężył ten z pretendentów do tronu, który sprzymierzył się z klerem katolickim — tj. Konstantyn.

Biskupi stają się teraz panami, którzy wraz z cesarzem rządzą państwem. Cesarze niejednokrotnie przewodniczą na naradach biskupich, a jednocześnie oddają do dyspozycji biskupów władzę państwową dla wykonania uchwał koncyliów i wyroków biskupich. Kościół jest teraz osobą prawną, która może nabywać i dziedziczyć majątki (od 312 r.). Nieporównany apetyt kościelny wzrasta jeszcze bardziej, majątek kościelny pomnaża się niepomiernie, a wraz z tym pomnaża się wyzysk uprawiany przez sam kościół. Z organizacji proletariackiej i rewolucyjnej, z organizacji komunistycznej stał się kościół najmocniejszą podporą despotyzmu i wyzysku, źródłem nowego despotyzmu i nowego wyzysku. Zwycięska gmina chrześcijańska stała się pod każdym względem prostym przeciw-

str.

stawieniem gminy założonej o trzysta lat wcześniej przez ubogich rybaków, chłopów galilejskich i proletariuszy jerozolimskich. Mesjasz ukrzyżowany stał się teraz najmocniejszą podporą haniebnego i niemoralnego społeczeństwa wyzyskiwaczy i zdzierców tego społeczeństwa, którego zagłady spodziewała się pierwotna gmina mesjanistyczna" . . 207

[40]) N. Maszkin, op. cit. str. 700, pisze:

„Ale za trzecią wyprawą Rzym został zdobyty i splądrowany przez wojska Alaryka, którym otworzyli bramy niewolnicy. Trzy dni pustoszono miasto. Mieszkańcy mogli znaleźć schronienie tylko w kościołach, które Alaryk oszczędzał" 209

[41]) W De Civitate Dei, XX, 9.I. oświadcza Augustyn, że kościół jest już obecnie królestwem Chrystusa i królestwem niebieskim.

E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, 1953, str. 236, pisze: „Choć nigdy nie sformułował on tej zasady, pojęcie rządu teokratycznego nie jest niezgodne z jego nauką, jeśli bowiem ideał państwa bożego nie zawiera tego pojęcia, to również bynajmniej go nie wyklucza".

Natomiast J. N. Figgis, The political aspects of s. Augustine's City of God, 1921, str. 79 i nast. uważa, że doktryna Augustyna torowała drogę koncepcji teokratycznego państwa 209

[42]) W De Civitate Dei, (XIX) czytamy: „Bo stan niewolniczy uważa się za prawnie należny grzesznikowi... Pierwsza zatem przyczyna niewoli — to grzech sprawiający, by człowiek czowiekowi podlegał, skrępowaną mając wolność osobistą. A to się nie inaczej dzieje, jeno z wyroku boga...

... niewolnictwo czasem jest pożyteczne, a co do służenia bogu jest zaiste zawsze pożyteczne" 210

РЕЗЮМЕ

Работа состоит из пяти глав. Первая глава посвящена методологии, остальные содержат разбор политических учений древнего мира до IV в. н. з.

В первой главе автор обсуждает методологические вопросы. Автор прежде всего дает определение предмета политических учений, как исторически обусловленных суждений и воззрений на общественные отношения, главным образом, на государство и право. Исходя из марксистских предпосылок, автор определяет ненаучный характер всех немарксистских политических учений и противопоставляет их единственно научному, марксистскому подходу к общественным проблемам. Автор полагает, что история политических учений должна показать развитие человеческой мысли, ведущей от незнания к знанию в области общественных вопросов.

Переходя к методу трактовки истории политических учений, автор подвергает в первую очередь критике существующие до сих пор буржуазные работы. Среди них разбирает критически методы примененные Janet, Гимиловичем, Dunning, Catlin, Sabin и другими.

В результате критической оценки этих работ, автор определяет требования, которые следует предъявлять научным работам по истории политических учений. В истории политических учений нельзя ограничиваться только изложением содержания отдельных учений — научная разработка истории учений требует выяснения их происхождения, стало быть, следует показать экономические и общественные источники каждого учения, а кроме того необходимо представить общественную функцию учения, т.е. обнаружить классовый смысл учения, иными словами, показать, каким классам служило учение в даный исторический период.

Обсуждая происхождение политических учений, автор обращает внимание не только на решающий фактор в образовании доктрин — на экономику, но и подчеркивает необходимость учитывать другие элементы, которые в известной степени, хотя и не решающим образом, влияют на содержание и форму учения, между прочим — уровень науки, религиозные верования, философские взгляды, литературу, личность и дарования автора учения.

Обсуждая обратное влияние политических учений на общественные отношения, автор в последней части главы о методе затрагивает вопрос систематики учений. В пределах отдельных общественно-экономических формаций автор различает политические учения, которые препятствуют, заграждают путь экономическому развитию, защищая интересы отживших классов, и политические учения, которые выражают взгляды новых классов, ускоряя тем самым темпы экономического развития; первые — имеют реакционный характер, вторые — являются учениями прогрессивными.

Вторая глава посвящена учениям Китая, Индии, Вавилонии, Евреев и Египта. Автор подчеркивает, что государства древнего Востока образовались в основном в бассейнах больших рек, таких как например Нил, Евфрат, Ганг, Желтая Река и др., которые обусловили крупный территориальный размер этих государств, а регулирование рек для нужд земледелия укрепляло центральную власть.

Автор одновременно подчеркивает, что типичной чертой известных нам учений Востока, которые часто находят свое выражение в форме религиозных воззрений, является в основном фаталистическая пассивность и равнодушное отношение к вопросам общественного и политического строя.

Разбирая политические воззрения древнего Китая, автор с особым вниманием рассматривает четыре учения: взгляды Лаоцзы, Конфуция, Мо-цзы и учение юридической школы, последователи которой высказывались за сильную центральную власть. Указанные учения развивались в феодальном Китае от середины первого тысячелетия до н. э. на основе глубоких общественных и экономических перемен.

Часть работы, посвященная политической мысли древнего Китая, доведена до падения династии Хань (220 г. н. э.) и проникновения буддизма из Индии в Китай.

Политическую мысль древней Индии автор извлекает из религиозных взглядов и верований браминов, которые мы находим в Ведах, и доказывает, что браминизм санкционировал неподвижное деление общества на касты, а реакцией против браминизма было религиозное учение Будды, которое в середине первого тысячелетия до н. э., благодаря экономическим и общественным переменам, проводит борьбу против доминирующей роли жрецов и их господства.

Так как политическая мысль древней Индии находит свое выражение наряду с религиозными системами — в двух эпопеях Махабхарата и Рамаяна и Книгах Ману, а также в политическом трактате Каутилии, относящимся к IV в. до н. э. — автор учел в своей работе также эти источники.

Разбирая учения Египта и Вавилонии, автор обсуждает процесс образования теократического учения о божественном происхождении власти, задачей которой было удержать неимущие классы в религиозном смирении по отношению к господствующему классу.

Автор рисует одновременно образ недовольства, бунтов и революций, поднятых неимущими классами.

Занимаясь политическим учением евреев, автор обращает особое внимание на мессианистическую идею, которая возникла в борьбе евреев с их врагами. Идея, что Бог избрал еврейский народ, чтобы ним править и печься о нем, была цричиной появления пророков, которые защищали права народа и способствовали более мягкому обращению с неимущими по сравнению с другими государствами древнего Востока.

Третья глава посвящена учению древней Греции от момента появления дорян, горских жителей Пелопонеса, до момента возникновения столкновений между персами и греческими городами, т. е. до 500 г. до н. э.

Воззрения господствующих классов представлены автором на основании песен Гомера. Из Илиады и Одиссеи автор заимствует материал для изучения политической мысли аристократии, певцом которой был Гомер. Поэзия Гомера отражает именно взгляды аристократии в тот период, когда греческий народ находился в состоянии разложения под влиянием изменений в продукции, в особенности, когда вследствие усиленного разведения маслин и виноградной лозы для экспорта, происходит концентрация земли, обнищание крестьян, взгляды которых и положение представил Гезиод.

Развитие ремёсел и торговли, колонизация греческих городов в бассейне Средиземного моря и на берегах Черного моря, денежное хозяйство, развитие невольничества — все это ускоряло процесс расслоения общества. Богатое купечество и обнищавшее городское население выступает против родовой аристократии. Экономические перемены ведут или к свержению аристократии путем революций и выдвижению тиранов, или к политике усту-

пок и компромиссов со стороны аристократии по отношению к недовольным. В стихах аристократического Теогниса из Мегары обрисовывается конфликт между аристократией и новыми силами.

В Афинах Солон, проповедуя примиренческое учение, пытается путем уступок ликвидировать конфликт между старыми классами и новыми.

В этой части своей работы автор доказывает, что и другие мыслители того времени, как Демокрит считали компромисс действенным средством для устранения нарастающих среди греков противоречий.

В конце первой главы автор разбирает идеалистические концепции, возникающие в то время, когда греческие мыслители перестают интересоваться подчинением сил природы и в условиях рабовладельческой экономики сваливают всю тяжесть труда на рабов, чтобы самим отдаться идеалистической спекулятивной философии.

Четвертая глава содержит обзор развития политической мысли Греции между V и III в. до н. э., когда экономический, политический и культурный центр эллинского мира передвигается из Малой Азии в европейские Афины. Победа над Персией изменяет экономическое и политическое положение Афин, которые, благодаря господствующему положению в Морском Союзе, становятся могущественной в экономическом отношении страной. На почве изменившихся общественных и экономических отношений возникают воззрения софистов, которые в своих выступлениях и произведениях оспаривали традиционные догматы — в поисках земных причин, оправдывающих политический и юридический строй. Далее автор показывает, как учение софистов в свою очередь оказало влияние на образование экономических отношений, укрепляя строй афинской демократии.

Против вызванного софистами брожения умов выступила родовая знать, значение которой в период пелопонесских войн сильно возросло. Вследствие экономического и политического упадка Афин ожила мысль о восстановлении давнего строя и укреплении религиозных начал. Мысли аристократического лагеря высказал Сократ. Он оспаривал воззрения софистов. Сократ считал образцом самого лучшего строя Спарту, которая опиралась на рабский труд. Он идеализировал давний строй Афин

и афинские обычаи, когда господствовала религиозная законность и страх перед богами.

Среди учеников Сократа различить можно три направления: правое, к которому принадлежали Изократ, Ксенофонт и Платон, которые выступали против афинской демократии, оппортунистическое направление киренаиков, которые были сторонниками компромисса с каждым существующим строем, и самая прогрессивная теория циников, которые вели борьбу с господствующими общественными отношениями как с противоречащими природе.

Автор подробно останавливается на учениях философских школ образовавшихся среди последователей Сократа, а в конце главы занимается учением Аристотеля, которое возникло во второй половине IV века, когда произошло экономическое оживление Афин как следствие политики Филиппа Македонского и его сына. На почве оживления конъюнктуры возникает примиренческое политическое учение Аристотеля, которое было проявлением политики македонской партии, опирающейся на средние классы. Тут автор анализирует учение Аристотеля.

Пятая глава посвящена упадочническим философским школам. Автор разбирает учения эллинистического периода, обнаруживая их экономический источник — хозяйственный упадок греческих городов — и их идеологический источник. Автор подчеркивает влияние, которое оказала философия Востока на учение стоиков. После разбора учения стоиков, Эпикура и скептиков, автор подробно останавливается на вопросе, в какой степени мысль стоиков воздействовала на экономические и общественные отношения.

Изучая развитие философии стоиков, автор переходит в своих исследованиях к политической истории Рима, где учение стоиков получило новое толкование, приспособленное к практической политике Рима.

В этой главе автор представляет учение Цицерона на фоне исторических перемен и гражданской войны в Риме, чтобы перейти к изображению периода военной диктатуры императоров, когда господствующие классы исповедуют пессимистические, мистические и идеалистические учения.

Автор останавливается подробнее на учении Лукреция, которое создает смелое и ясное мировоззрение.

В последней главе находим исследование христианского учения. Автор указывает на то, что это учение возникло в период, когда императорский Рим грубо нивелировал различия в положении подчиненных народов и создал монолитную рабовладельческую империю. В связи с этим автор исследует факторы, которые преобразовали христианское учение в мировую религию.

В дальнейшем автор представляет эволюцию христианства в результате наплыва зажиточных классов в ряды христиан, показывает, как учение церкви превратилось из религии нищих в религию примирения и компромисса, чтобы во время Константина Великого в IV в. н. э. стать государственной религией.

В заключительной части труда автор разбирает критически учения Амвросия, Августина и Григория Великого, которых относит еще к древнему миру.

Studies on the History of Political Doctrines
The World of Antiquity

The work of Prof. Dr G. L. Seidler — „Studies on the History of Political Doctrines — (The World of Antiquity)" — is divided into five chapters. The first chapter deals with the methodology of the subject, the following give an analysis of the ancient political doctrines up to the VIth century of our era.

Chapter I is devoted to the problem of methodology. The author defines what should be qualified as the matter of political doctrines. In his opinion they comprise historically conditioned class views and ideas about social relations, especially about the state and its laws. Himself adopting the Marxist standpoint, the author shows the unscientific character of all political docritrines, and contrasting them with the only scientific, i. e. the Marxist approach to social problems he finds that the history of political doctrines should delineate the path of human thought leading from ignorance to knowledge of these problems.

Examining in turn the method of elaborating the history of political doctrines the author gives first a critical review of the bourgeois way of dealing with the subject. He gives a critical dis-

cussion of the works of Janet, Gumplowicz, Dunning, Catlin, Sabin and others. After this critical evaluation Professor Seidler specifies the postulates required for a scientific treatment of the history of doctrines. Above all, the history of doctrines cannot be limited to a mere exposition of their contents, a scientific treatment must explain the genesis of each doctrine, point out its social and economic sources, and also show its social function, in other words it must reveal the class significance of a doctrine and point out what class interests it served in the given period.

While speaking of the genesis of political doctrines, besides the economic factor most decisive of their development, Professor Seidler calls attention to other elements which in some degree, though not so decisively, influence the character and form of the doctrine. Here must be considered the level of contemporary science, religious beliefs, philosophical ideas, literature, as well as the individuality and personal gifts of the creator of the doctrine.

After discussing the correlation between particular doctrines and their corresponding social conditions the author comes, in the last part of the chapter on methodology, to the problem of the systematic of a doctrine. Within the framework of particular social and economic forms Professor Seidler distinguishes doctrines which, defending the interests of declining classes, disturbed and hindered economic development, from those which, expressing the wiews of new classes, accelerated the process of advance. The first had a reactionary character ,the second were doctrines of progress.

Chapter II. deals with the doctrines of China, India, Babylonia, Egypt and the Jews. Professor Seidler points out that the states of the Ancient Orient developed as a rule in the basins of large rivers, such as the Nile, the Euphrates ,the Ganges, and the Yang-tse-Kiang (the Yellow River) which determined the territorial range of the state ,while the regulation of these rivers in the interests of agriculture strengthened the central power.

The author also emphasizes that a feature typical of the eastern doctrines known tu us, which generally take the form of religious ideas, is in principle their fatalistic passivity and indiffer-

ence to all matters concerning the structure of the state. In his discussion of the political views of ancient China, the author gives special attention to four doctrines, those of Lao-Tse, Confucius, Mo-Ti and of the School of Law whose adherents were in favour of a strong central authority.

These doctrines took shape in feudal China about the middle of the First Millenium before our era, against a background of far-reaching social and economic transformations.

The section on the political thought of Ancient China ends with the fall of the Han dynasty (220 of our era) and the penetration of Buddhism from India.

The political thought of Ancient India is derived from the religious views and beliefs of the Brahmins, contained in the Rig-Vedas. It is shown that Brahminism sanctioned the rigid division of society into castes, and that the religious doctrine of Buddha was a reaction againt their system and ideas. As a result of social and economic changes, this doctrine combated the dominant situation and rule of the priests, in the middle of the First Millenium before our era.

Since the political thought of Ancient India was expressed in two epics, the Mahabharata and the Ramayana, and also in the Book of Manu and the political treatise of Koutilya from the IVth century before our era, besides the religious systems, all these sources have also been taken into account.

In his exposition of the doctrines of Egypt and Babylonia, Professor Seidler discusses the process of formation of the theocratic doctrine of divine right of which the purpose was to maintain the classes without property in a state of religious humility towards the rulers.

At the same time we find in Professor Seidler's study a picture of the atmosphere of discontent, revolt and revolution among the non-propertied classes.

In the section dealing with the Jewish political doctrine the author pays special attention to the idea of Messianism which originated from the struggles of the Jews with their enemies. The belief that God had chosen the Jewish people to rule over them and give them special protection consequently resulted in prophets who stood up for the rights of the people, and in a milder treatment

of the non-propertied classes as compared to elsewhere in the Ancient East.

C h a p t e r III. gives the history of political doctrines in Greece from the time when the Dorian tribes invaded the Peloponnesus to the beginning of the Persian conflicts with Greek cities, i. e. to 500 before our era.

The views of the ruling classes are presented by the author on the basis of Homer's epics. The Iliad and the Odyssey provide material for the representation of the political thought of the aristocrats, whose poet was Homer. His poems show the aristocratic ideas at the period of decadence in Greece, when the concentration of the land and the pauperisation of the peasants occurred, owing to changes in the system of production, especially intensive viticulture and olive growing for export. The views and situation of the peasants were described by Hesiod.

The expansion of crafts and trade, the colonisation of Greek cities in the Mediterranean basin and along the coast of the Black Sea, the financial economy and the increase of slavery all accelerated the process of social differentiation. The aristocracy found opponents both in the class of rich tradesmen and in that of the pauperized townspeople. As a consequence, the economic changes led either to the overthrow of the aristocracy by revolution and the presentation of the tyrant, or the aristocracy chose a policy of compromise and accorded concessions to the discontented. The conflict between the aristocracy and the new forces is drawn in the poems of the aristocratic poet Teognisius of Megara.

In Athens the system of concessions was adopted by Solon, who endeavoured to solve the conflict between the old and new classes by means of a doctrine based on compromise.

In the chapter referred to Professor Seidler shows that also with other thinkers of the time, for instance Democrites, the idea of compromise was looked upon as a suitable means of solving the increasing controversies among the Greeks.

The chapter is concluded by a discussion of the idealistic conception which appeared at the time when philosophers had ceased to be interested in the domination of Nature and being re-

lieved from labour by the system of slavery could use this leisure for devoting themselves to idealistic speculations.

Chapter IV. treats of Greek political thought between the Vth and IIIrd centuries before our era, in the period when the political, economic and cultural centre of the Hellenic world passed from Asia Minor to the European city of Athens. The victory over the Persians changed the economic and political situation of Athens, which having a paramount position in the Sea Union became in consequence an economic power. The social and economic transformations thus resulting developed the ideas of the Sophists, who in their writings and discourses questioned the traditional dogma seeking earthly causes for the established political and legal systems. In the following part of the chapter Professor Seidler shows that the Sophists doctrine in turn influenced the formation of social relationships, helping to consolidate the democtratic regime in Athens.

The mental ferment initiated by the Sophists aroused the opposition of the aristocracy which during the Pelopenesian wars again came into power. The political and economic decline of Athens reanimated the idea of a return to previous forms of government and religious principles. The views of the aristocratic party were expressed by Socrates who strongly opposed the Sophist philosophy. Sparta, with its organizations founded on slavery, was in his eyes a model state ,at the same time he idealized the former structure of Athens ,and the customs of the Athenians in the period when religious orthodoxy and respect for the gods prevailed.

Ammong Socrates disciples can be discerned three trends: on the right side were gathered Isocrates, Xenophon and Plato, who were against Athenian democracy; the opportunist trend was represented by the Cyrenaics who taught the obligation of compromising with every reigning government; the most advanced doctrine was that of the Cynics, who combated the actual relations as contradictory to Nature.

Professor Seidler analyses in detail the doctrines of the post Socratic schools, and in the last part of the chapter discusses Aristotle, whose philosophic activity began in the second half of the IVth century in the period of the renewed prosperity in Athens consequent on the policy of Alexander of Macedonia and his son.

This animated economic conjuncture was the basis for the compromising doctrine of Aristotle, who expressed the views of the Macedonian party which looked for support to the middle classes. After analysing Aristotle's doctrine the author passes to the last chapter.

Chapter V. deals with the schools of the period of decline. In discussing the doctrines of the Hellenic period the author points out both the economic (the decadence of Greek cities) and the ideologic sources, emphasizing particularly the influence exerted upon the Stoics by eastern philosophy. After analysing the doctrines of the Stoics, Epicurus, and the Sceptics, the author devotes a large part of the chapter to the influence exerted by the Stoics upon the social and economic relations of their time.

This analysis of the evolution of the Stoics philosophy leads to the political history of Rome, where the Stoics doctrine received an entirely new interpretation suited to the needs of the practical Roman policy.

In this chapter Professor Seidler exhibits the doctrine of Cicero against the bacground of change and of civil war in Rome, further shows how in the period of the military dictatorship of emperors the ruling classes adhered to doctrines which proclaimed pessimism, mysticism and idealism. He speaks with particular interest of Lucretius whose doctrine includes a bold, clear view of the world.

The final paragraphs deal with Christianity. The author shows that this doctrine came into existence at the time when Imperial Rome was brutally levelling the differences among the conquered nations, making of them a unified slave state. Further he speaks of the elements which influenced the cultivation of this doctrine as a world religion.

In this study Professor Seidler also shows the evolution undergone by Christianity as a result of the influx of the propertied classes. He points out that the doctrine of the Church, which was at first a religion of the poor, became a religion of concessions and compromise, to become in the time of Constantine the Great an officially acknowledged creed.

The study ends with a critical review of the doctrines of Ambrose, Augustine and Gregory the Great, who all, according to Professor Seidler belong to the World of Antiquity.

TREŚĆ

str.

Papier druk. sat. III kl. 80 g Format 70 x 100 Druku 15 ark.+8 str.
Polskie Tow. Geogr Lublin 1953. Lub. Druk. Prasowa—Lublin. Buczka 12. Zam. 3246 2.XII. 1954 r.
700+200 egz. A-6-3012 Data otrzymania manuskryptu 2 XII.1954 r. Data ukończenia druku 9.II.1955 r.